الفقه

آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الشيرازي
دام ظله

الاجتهاد والتقليد

دار العلوم
بيروت - لبنان

الشيرازي
الفقه
١
الاجتهاد والتقليد
دار العلوم

الفِقْه

الجزء الأوّل

الفقه

موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي

آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الشيرازي
"دام ظله"

كتاب
الاجتهاد والتقليد

دار العلوم
بيروت - لبنان

الطبعة الثانية
١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م
منقّحة ومُصحّحة مع تخريج المصادر

دار العلوم - طباعة . نشر . توزيع .
بيروت - لبنان . ص.ب ١١٤/٦٠٨٠ شوران

بسم الله الرحمن الرحيم

مصادر التخريج

الكتب التي اعتمدنا عليها في تخريج مصادر هذه الموسوعة هي :

﴿أ﴾

١ ـ **الاحتجاج** : ابي منصور احمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي
المطبوع سنة ١٣٨٦ هـ النعمان النجف .

٢ ـ **الاختصاص** : ابي عبدالله محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد
ط الأولى بيروت سنة ١٤٠٢ هـ الاعلمي .

٣ ـ **اختيار معرفة الرجال** : ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ويسمى :
« رجال الكشي »
ط ١٣٤٨ جامعة مشهد ايران .

٤ ـ **ارشاد القلوب** : ابي محمد الحسن الديلمي
ط الرابعة بيروت ١٣٩٨ هـ الأعلمي .

٥ ـ **الأربعون حديثاً** : محمد بن مكي العاملي الجزيني « الشهيد الأول »
ط مدينة العلم قم .

٦ ـ الاستبصار : ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
ط الثالثة دار التعارف عن دار الكتب الاسلامية طهران .

٧ ـ اسرار الصلاة : زين الدين بن علي الجبعي العاملي « الشهيد »
طبع مع عدة رسائل باسم : « رسائل الشهيد » قم بصيرتي .

٨ ـ اقبال الاعمال : رضي الدين ابي القاسم بن علي بن موسى بن طاووس
ط دار الكتب الاسلامية طهران .

٩ ـ الأمالي : ابي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد
ط قم جماعة المدرسين ١٤٠٣ هـ ايران .

١٠ ـ أمالي الصدوق : ابن بابويه القمي « الصدوق »
ط الخامسة بيروت ١٤٠٠ هـ الأعلمي .

١١ ـ امالي الطوسي : ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
ط الأولى ١٣٨٤ هـ الوفاء بيروت .

١٢ ـ اكمال الدين : ابن بابويه القمي «الصدوق»
ط ١٤٠٥ هـ مؤسسة النشر الاسلامي قم .

١٣ ـ الانوار النعمانية : السيد نعمة الله الجزائري
ط الرابعة ١٤٠٤ هـ الاعلمي بيروت .

(ب)

١٤ ـ بداية الاحكام : السيد ميرزا مهدي الشيرازي
ط الأول النجف .

١٥ ـ البيان : محمد بن جمال الدين مكي العاملي « الشهيد الأول »
ط الأول قم مجمع الذخائر الاسلامية .

١٦ ـ بحار الأنوار : محمد باقر المجلسي
ط الثانية ١٤٠٣ هـ بيروت الوفاء .

﴿ت﴾

١٧ ـ تاج العروس : محمد مرتضى الحسيني الزبيدي
ط الكويت .

١٨ ـ تاريخ ابن خلدون : « المقدمة » عبد الرحمن محمد بن خلدون
ط الأعلمي بيروت .

١٩ ـ تحف العقول : الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني
ط الخامسة بيروت ١٣٨٩ هـ الأعلمي .

٢٠ ـ تحرير الاحكام : العلامة الحلي
ط مؤسسة الطوسي ايران .

٢١ ـ تحرير المجلة : محمد الحسين آل كاشف الغطاء
ط قم الفيروز آبادي سنة ١٣٦١ هـ

٢٢ ـ تذكرة الفقهاء : جمال الدين الحسن الحلي
ط المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية ايران .

٢٣ ـ التعليقة على كتاب العروة الوثقى : الحاج آغا حسين البروجردي
ط الأولى قم .

٢٤ ـ التعليق على كتاب العروة الوثقى : السيد ميرزا مهدي الشيرازي
ط الأولى ١٣٦٨ هـ العلمية النجف .

٢٥ ـ التعليق على كتاب العروة الوثقى : السيد عبد الهادي الشيرازي
ط الثانية ١٣٧٥ هـ الحيدرية النجف .

٢٦ ـ تفسير العياشي : ابي النضر محمد بن مسعود السمرقندي المعروف بالعياشي
ط علمية قم .

٢٧ ـ تفسير فران الكوفي : فران الكوفي
ط الأولى النجف الحيدرية .

٢٨ ـ تفسير القمي : ابي الحسن علي بن ابراهيم القمي
ط العلامة قم .

٢٩ ـ تفسير البرهان : السيد هاشم البحراني
ط الثانية بيروت ١٤٠٣ هـ الوفاء .

٣٠ ـ تنبيه الخواطر ونزهة النواظر : ورام بن ابي فراس الاشتري
« المعروف بمجموعة ورام »
دار صعب بيروت .

٣١ ـ تهذيب الاحكام : ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
بيروت ١٤٠١ هـ التعارف عن دار الكتب الاسلامية .

٣٢ ـ التوحيد : ابن بابويه القمي « الصدوق »
ط ١٣٨٧ هـ طهران مكتبة الصدوق .

﴿ث﴾

٣٣ ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال : ابي جعفر محمد بن بابويه القمي « الصدوق »
ط الرابعة ١٤٠٣ هـ بيروت الأعلمي .

﴿ج﴾

٣٤ ـ جامع الاخبار : محمد بن محمد الشعيري
ط الاخيرة النجف ١٣٨٦ هـ المكتبة العلمية النجف .

٣٥ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد : المحقق الكركي
طبع بالاوفست طهران .

٣٦ ـ جامع احاديث الشيعة : الحاج آغا حسين البروجردي
ط سنة ١٣٩٩ هـ العلمية قم .

٣٧ ـ جامع الشواهد : محمد باقر الاردكاني
طهران ١٣٧٩ هـ المصطفوي ايران .

٣٨ ـ الجعفريات : الطبحة الحجرية طهران الاسلامية .

٣٩ ـ جمال الاسبوع : رضي الدين علي بن موسى بن طاووس
ط الرضي قم .

٤٠ ـ الجوامع الفقهية : مجموعة كتب ورسائل في الفقه والاصول والدراية
ط مكتبة المرعشي قم ١٤٠٤ هـ

٤١ ـ جواهر الكلام : محمد حسين النجفي
ط السابعة بيروت ١٩٨١ م احياء التراث العربي عن طبعة النجف .

﴿ح﴾

٤٢ ـ الحبل المتين : بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي
ط بصيرتي قم .

٤٣ ـ الحدائق الناضرة : الشيخ يوسف البحراني
ط الثانية بيروت ١٤٠٥ هـ الاضواء .

﴿خ﴾

٤٤ ـ الخصال : ابن بابويه القمي «الصدوق»
ط ١٣٨٩ هـ طهران الصدوق.

٤٥ ـ الخلاف : محمد بن الحسن الطوسي
الطبعة الحجرية في مجلد واحد.

﴿د﴾

٤٦ ـ دعائم الاسلام : النعمان بن محمد بن منصور المغربي
القاهرة ١٣٨٣ هـ طبع بالاوفست آل البيت (ع) ايران .

﴿ذ﴾

٤٧ ـ ذرائع الاحلام : محمد حسن المامقاني

٤٨ ـ ذكرى الشيعة : محمد بن مكي العاملي
ط بصيرتي قم .

﴿ر﴾

٤٩ ـ رجال النجاشي : احمد بن علي بن عباس النجاشي
ط ١٣٩٨ هـ عن الطبعة الحجرية ـ داوري قم .

٥٠ ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد : الشيخ مرتضى الانصاري
طبع مع اربع رسائل اخرى باسم « رسائل فقهية واصولية » قم المفيد ١٤٠٤ هـ .

٥١ ـ روضة الواعظين : محمد بن الفتال النيسابوري
قم الرضي .

٥٢ ـ روض الجنان : زين الدين الجبعي العاملي
ط آل البيت لاحياء التراث

٥٣ ـ رياض المسائل : السيد علي الطباطبائي
ط ١٤٠٤ هـ اوفست عن الحجرية قم آل البيت .

﴿ز﴾

٥٤ ـ زبدة البيان : احمد بن محمد الشهيد بالمقدس الاردبيلي
ط طهران المكتبة المرتضوية .

﴿س﴾

٥٥ ـ السرائر : ابي عبدالله محمد بن ادريس
ط الثانية ١٣٩٠ هـ المعارف الاسلامية طهران والمطبعة العلمية قم .

٥٦ ـ سليم بن قيس الكوفي : ط الأعلمي بيروت .

٥٧ ـ سنن ابي داود : ابي داود سليمان بن الاشعث الأزدي ط دار الكتب العلمية بيروت .

﴿ش﴾

٥٨ ـ شرح الألفية : ابي عبدالله بدر الدين محمد بن مالك « ابن الناظم »
ط بيروت ١٣١٢ هـ القديس جاورجيوس .

٥٩ ـ شرائع الاسلام : ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن « المحقق الحلي »
ط الثالثة بيروت ١٩٨٣ م الوفاء .

﴿ص﴾

٦٠ ـ الصحاح : اسماعيل بن حماد الجوهري
ط الثالثة بيروت ١٤٠٤ هـ دار العلم للملايين .

٦١ ـ الصلاة : الشيخ مرتضى الانصاري
المطبوع بالاوفست عن طبعة سنة ١٣٠٥ هـ بطهران نشر الرسول قم .

٦٢ ـ صحيح البخاري : أبي عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي
ط بيروت ١٤٠١ هـ دار الفكر .

٦٣ ـ صحيح الترمذي : مع شرح ابن العربي المالكي
ط بيروت دار الكتاب العربي .

٦٤ ـ الصواعق المحرقة : احمد بن مجد الهيثمي
ط الثانية سنة ١٣٨٥ هـ مصر مكتبة القاهرة .

﴿ع﴾

٦٥ ـ العباس بن امير المؤمنين (ع) : عبد الرزاق المقرم
ط النجف الأولى .

٦٦ ـ عدة الراعي : احمد بن فهد الحلي
ط الأولى قم حكمت .

٦٧ ـ عدة الاصول : محمد بن الحسن الطوسي
ط الأولى ١٤٠٢ هـ آل البيت ايران .

٦٨ ـ العروة الوثقى : محمد كاظم الطباطبائي اليزدي
المجلد الأول ط المكتبة العلمية الاسلامية بطهران ، والمجلد الثاني والثالث مكتبة الداوري بقم .

٦٩ ـ علل الشرائع : ابن بابويه القمي «الصدوق»
ط الثانية بيروت ١٣٨٥ هـ احياء التراث العربي بيروت .

٧٠ ـ العناوين : الميرزا فتاح
ط ١٢٩٧ هـ ايران .

٧١ ـ عوالي اللئالي : محمد بن علي بن ابراهيم الاحسائي
المعروف « ابن ابي الجمهور »
ط الأولى ١٤٠٣ هـ سيد الشهداء
ايران قم .

٧٢ ـ عيون اخبار الرضا (ع) : ابن بابويه القمي «الصدوق»
ط النجف ١٣٩٠ هـ الحيدرية .

﴿غ﴾

٧٣ ـ الغيبة : محمد بن ابراهيم النعماني
ط مكتبة الصدوق طهران .

٧٤ ـ الغيبة : ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
ط ايران .

﴿ف﴾

٧٥ ـ الفصول الغروية : محمد حسين بن عبد الرحيم
الطهراني الغروي
ط ١٤٠٤ هـ قم مؤسسة آل البيت عن
الطبعة الحجرية المطبوعة سنة ١٢٦٦ هـ .

٧٦ ـ فقه الرضا : المنسوب الى الامام الرضا (ع)
المطبوع سنة ١٢٧٤ هـ بايران .

٧٧ ـ فقه الشيعة : محمد مهدي الخلخالي
« تقريرات الخوئي » ط الثانية سنة ١٣٩٦ هـ طهران .

٧٨ ـ فلاح السائل : ابو القاسم علي بن موسى
بن طاووس
ط نشر تبليغات قم .

﴿ق﴾

٧٩ ـ قرب الاسناد : عبدالله بن جعفر الحميري
الطبعة الحجرية طهران الاسلامية .

٨٠ ـ القضاء : محمد حسن الآشتياني
ط الأولى سنة ١٣٢٨ هـ طهران .

﴿ك﴾

٨١ ـ الكافي : محمد بن يعقوب الكليني
الطبعة الرابعة بيروت ١٤٠١ هـ دار التعارف عن الكتب الاسلامية .

٨٢ ـ كامل الزيارات : ابن قولويه
ط ١٣٥٦ هـ المطبعة المباركة المرتضوية النجف .

٨٣ ـ كشف الغمة في معرفة الأئمة : علي بن عيسى بن ابي الفتح الاربلي
ط بيروت دار الكتاب الاسلامي .

٨٤ ـ كشف اللثام : الفاضل الهندي
ط اصفهان .

٨٥ ـ كفاية الاصول : محمد كاظم الخراساني
ط ١٣٦٣ هـ طهران المكتبة العلمية الاسلامية .

٨٦ ـ كنز الفوائد : محمد بن علي الكراجكي الطرابلسي
ط بيروت ١٤٠٥ هـ الاضواء .

﴿ل﴾

٨٧ ـ لسان العرب : ابي الفضل جمال الدين محمد بن منظور الافريقي المصري
ط بيروت .

٨٨ ـ المبسوط : ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
ط المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية طهران .

٨٩ ـ المجتنى : رضي الدين بن طاووس
ط طهران ٢٣ هـ المطبوع مع مهج الدعوات

٩٠ ـ مجمع البحرين : فخر الدين الطريحي
ط الثانية بيروت ١٤٠٣ هـ الوفاء .

٩١ ـ مجمع البيان : ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي
ط بيروت مكتبة الحياة .

٩٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان : احمد الاردبيلي
ط جماعة المدرسين قم .

٩٣ ـ المحاسن : ابي جعفر احمد بن محمد بن خالد البرقي
ط الثانية قم دار الكتب الاسلامي .

٩٤ ـ مدارك الاحكام : السيد محمد علي العاملي الطباطبائي
طبع بالاوفست في طهران .

٩٥ ـ المراسم في الفقه الامامي : حمزة بن عبد العزيز الديلمي « الملقب بسلار »
ط الأولى بيروت ١٤٠٠ هـ الزهراء .

٩٦ ـ المسائل « المطبوع في البحار » : من اخبار علي بن جعفر عن اخيه بغير رواية الحميري

٩٧ ـ مسالك الافهام : الشهيد زين الدين العاملي الجبعي
ط بصيرتي قم .

٩٨ ـ مستدرك الوسائل : الميرزا حسين النوري
ط الأولى طهران ١٣٨٢ هـ المكتبة الاسلامية العلمية .

٩٩ ـ مستمسك العروة الوثقى : السيد محسن الحكيم
ط الرابعة ١٣٩١ هـ مطبعة الآداب النجف .

١٠٠ ـ مستند الشيعة : احمد بن محمد مهدي النزاقي
ط مكتبة المرعشي قم .

١٠١ ـ المصباح : ابراهيم بن علي العاملي الكفعمي
ط الثالثة ١٤٠٣ هـ الاعلمي .

١٠٢ ـ مصباح الفقيه : محمد رضا بن محمد هادي الهمداني
ط ١٣٥٣ هـ طهران.

١٠٣ ـ مصباح المنير : احمد بن علي المقري الغيومي
ط الأولى مصر ١٣١٥ هـ المكتبة العلمية .

١٠٤ ـ مصباح المتهجد وسلاح المتعبد : ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
بالاوفست باشراف اسماعيل الزنجاني ايران .

١٠٥ ـ مطارح الانظار : « تقريرات الشيخ الانصاري » ابو القاسم كلانتري
المطبوع بالاوفست عن الطبعة الحجرية سنة ١٣٠٨ هـ طهران.

١٠٦ ـ معاني الاخبار : ابي جعفر محمد بن بابويه القمي « الصدوق »
ط بيروت ١٣٩٩ هـ دار المعرفة .

١٠٧ ـ المعتبر : المحقق الحلي
طبع بالاوفست قم .

١٠٨ ـ المغني : ابي محمد عبدالله بن احمد بن قوامه المقدسي
ط دار الكتاب العربي ١٣٩٢ هـ .

١٠٩ ـ مفاتيح الشرائع : محمد محسن الكاشاني
ط قم ١٤٠١ هـ مطبعة الخيام .

١١٠ ـ مفتاح الكرامة : محمد جواد الحسيني العاملي
مؤسسة آل البيت بالاوفست عن المطبعة الرضوية سنة ١٣٢٤ هـ .

١١١ ـ الفهرست : الشيخ الطوسي
ط الوفاء بيروت .

١١٢ ـ المقنع : ابن بابويه القمي « الصدوق »
المطبوع في الجوامع الفقهية ط مكتبة المرعشي قم .

١١٣ ـ المقنعة : الشيخ المفيد
ط الداوري قم .

١١٤ ـ مكارم الاخلاق : رضي الدين ابي الحسن الطبرسي
ط السادسة بيروت ١٣٩٢ هـ الأعلمي .

١١٥ ـ المكاسب : الشيخ مرتضى الانصاري
ط الثانية سنة ١٣٧٥ هـ تبريز الاطلاعات .

١١٦ ـ الملل والنحل : محمد بن عبدالكريم الشهرستاني
الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ دار المعرفة .

١١٧ ـ من لا يحضره الفقيه : ابن بابويه القمي «الصدوق»
بيروت ١٤٠١ هـ التعارف عن المكتبة الاسلامية .

١١٨ ـ مناقب آل ابي طالب : ابي جعفر رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني
ط الأولى قم العلمية .

١١٩ ـ منتهى المطلب : العلامة جمال الدين الحلي
طبع بالاوفست طهران .

١٢٠ ـ المنجد في اللغة : ط السادسة والعشرين بيروت دار المشرق سنة ١٩٨٢ م .

١٢١ ـ منظومة الطباطبائي « الدرّة النجفية » : السيد بحر العلوم
ط المفيد قم .

﴿ن﴾

١٢٢ ـ ناسخ التاريخ : الميرزا تقي لسان الملك
ط طهران .

١٢٣ ـ الناصريان : ابي القاسم علي بن موسى الموسوي
المطبوع في الجوامع الفقهية ط مكتبة المرعشي قم .

١٢٤ ـ النافع يوم المحشر « شرح الباب الحادي عشر » : الفاضل المقداد
ط الأولى سنة ١٣٩٥ هـ مطبعة الاسلام قم .

١٢٥ ـ النهاية : ابي جعفر الطوسي
ط الثانية ١٤٠٠ هـ دار الكتاب العربي بيروت .

١٢٦ ـ نهج البلاغة : شرح محمد عبده
ط الثانية بيروت ١٣٨٢ هـ الاندلس .

١٢٧ ـ نوادر الراوندي : فضل الله بن علي الحسيني الراوندي
ط الأولى النجف ١٣٧٠ هـ الحيدرية النجف .

﴿هـ﴾

١٢٨ ـ الهداية : ابي جعفر محمد بن بابويه
« الصدوق »
المطبوع في الجوامع الفقهية ط
مكتبة المرعشي قم .

﴿و﴾

١٢٩ ـ الوافي : الفيض الكاشاني
ط سنة ١٣٢٥ هـ الاسلامية طهران .

١٣٠ ـ وسائل الشيعة : محمد بن الحسن الحر العاملي
الطبعة الخامسة بيروت ١٤٠٣ هـ دار
احياء التراث العربي عن دار
الكتب الاسلامية .

١٣١ ـ الوسيلة : عماد الدين ابي جعفر محمد
بن علي الطوسي
المطبوع في الجوامع الفقهية ط
مكتبة المرعشي قم .

١٣٣ ـ وقعة صفين : نصر بن مزاحم المنقري
ط الثانية قم ١٤٠٣ هـ مكتبة
المرعشي قم .

تمهيد

لقد بدأ سيدنا المؤلف - في موسوعته الفقهية هذه - بشرح كتاب "العروة الوثقى" لآية الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدي "قدس سره"، وبما أنه لم يحتو على كل أبواب الفقه الإسلامي اعتمد المؤلف في اتمام موسوعته على كتاب "شرائع الإسلام" لآية الله العظمى المحقق الحلي "قدس سره" والجدير بالذكر أنه لم يعتمد على نص كتاب الشرائع حرفياً بل على روحه ومضمونه، كما وأنه أضاف المؤلف بعض المسائل التي لم يوردها العلمان "رضوان الله عليهما".

ويجدر بنا هنا أن نقدم شكرنا الجزيل لكل السادة العلماء والأخوة - في إيران ولبنان - الذين ساهموا معنا في تخريج مصادر هذه الموسوعة، راجين من الله العلي القدير أن يوفقنا جميعاً لنشر تراث أهل البيت "عليهم السلام" إنه ولي التوفيق

كتاب
الاجتهاد والتقليد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذه شروح استدلالية في الفقه الإسلامي حيث أرجو من الله تبارك وتعالى أن ينفعني بها يوم لا ينفع مال ولا بنون، سائلاً المولى جلّ اسمه، السداد والتوفيق لما يحب ويرضى، إنه نعم المولى ونعم النصير.

١٢ / رجب / ١٣٧٤ هـ　　　محمد الحسيني الشيرازي

(مسـألـة ـ ١) : يجب

(مسألة ـ ١) : قال (قدس سره) : {يجب} ، اعلم ان على الله سبحانه بحكم العقل ، الإرشاد وإراءة الطريق الى مرضاته ـ كما ثبت في الكلام ـ وعلى العبـد ، وظيفة الإطاعة والإمتثال بعد تبليغ الشارع .

ثم اذا علمنا أن الشارع أدى مـا عليه فـاللازم علينـا الاطاعـة ، وهـذا الوجـوب المذكـور في كلام المصنف (رحمـه الله) إمـا يـراد بـه الوجوب الفطري اذا كان مستنده القريب حكم العقـل بدفـع الضرر المحتمل ، وإما يراد به الوجوب العقلي اذا كان مستنده القريب حكم العقل بوجـوب شكر المنعم ، ومستنـده البعيد حكـم العقـل بوجـوب دفع الضرر المحتمل .

توضيح المقام يتوقف على بيان أمور :

الأول : انـه هـل حكم العقـل عبـارة عن رؤ يـة العقـل الحسن والقبيح ـ كما ذهب اليه جمع من المعـاصرين ـ أم عبـارة عن بعثه عـلى الحسن ، وزجره عن القبيح ، بعد الرؤ ية ـ كما هـو مشهور في ألسنـة القوم ـ ؟ الظاهر هو الثـاني ، لما نجـده بالضـرورة من التنازع الـواقع بين العقل والشهوة في البعث ، بعدما كان الشيء موافقاً للعقل مخالفاً للشهـوة او بـالعكس ، فلو لم يكن هنـاك حكم ، بـل كـان رؤ يـة محض ، لم يكن بـاعث نحو مـا يخـالف الشهـوة . وبهـذا يـشكـل مـا ذكروا : من أن العقل يرى والشهوة تحرك نحو المرئي .

الثـاني : ان الضـرر عـلى نحـوين : ضـرر دنيـوي ، وضـرر

....

أخروي . وكلا الضررين مما يحكم العقل بوجوب دفعه . ثم ان احتمال كل من الضررين ايضا مما يحكم العقل بدفعه ، ولكن الأضرار الدنيوية قد تبلغ حد الهلاك فيكون الحكم آكد. وما يرى من عدم ايجاب العقلاء لدفع الضرر اليسير المحتمل فإنما هو لتكافؤه مع احتمال النفع الكثير او المساوي ، كما لا يخفى .

الثالث : ان الضرر المحتمل كما يقتضي العقل دفعه كذلك يقتضي الشعور دفعه ، كما نرى في الحيوانات ، ولهذا كان الأمر المستند الى هذه القاعدة امراً فطرياً ، أي تحكم الفطرة ـ انساناً كان او حيواناً ـ بدفعه .

الرابع : إن شكر المنعم واجب ، ووجه وجوبه حكم العقل بأنه لو لم يشكر يحتمل انقطاع النعمة ، وهو ضرر عظيم . فهذه القاعدة مستندة الى دفع الضرر المحتمل ايضاً ولكن مختصة بالعقلاء فقط ، ولهذا قلنا : ان وجوب الاطاعة بأحد الأنحاء الثلاثة الآتية : الاجتهاد ، والتقليد ، والاحتياط ، اما فطري ـ اذا كان مستنداً الى قاعدة دفع الضرر ابتداءً ـ وإما عقلي إذا كان مستنداً الى قاعدة الشكر ، لأن شكر المنعم بهذه المناسبة ـ أعني احتمال الإنقطاع ـ مما يدركه العقل فقط .

ثم هل يمكن أن يكون هذا الوجوب شرعياً أم لا ؟ الظاهر الإمكان ، لعدم محذور في ايجاب الشارع احد الأمور الثلاثة ، كما لا محذور في ردع الشارع عن بعضها مثلا . وبعد تمامية الامكان وجواز

....

ثبوته ، فالكلام يقع في مرحلة الاثبات وانه هل اوجب الشارع ام لا ؟ فنقول : الشارع أوجب احدى هذه الثلاث بما يأتي من أدلة وجوب التعلم ، فإن ادلة وجوب التعلم الآتية بمعونة ان ليس المراد منها الا العمل على طبق الواقعيات تفيد وجوب احدى الثلاث .

هذا ، وقد يحتمل عدم وجوب إحدى الثلاث تخييراً ، لأن العلم انما هو مقدمة العمل ، فلو فرض أن شخصاً عمل بالواقع من دون أيّ طريق منها لم يكن مؤاخذاً ، كما يوجد ذلك كثيراً فيمن مات في اوائل بلوغه إذا طابق عمله الواقع .

وعلى كل حال فعلى تقدير وجوب العلم : فهل وجوب التعلم نفسي ـ كما ذهب اليه جماعة ـ ام وجوبه غيري ؟ الظاهر من حكم العقل والأدلة الثاني ، فان العلم في الفروع يخالف العلم في الاصول، إذ المطلوب في الاصول هو الاعتقاد ، والمطلوب في الفروع هو العمل .

وإذا ثبت كون وجوب العلم غيرياً فهل هو من قبيل ما لا بد منه ام لا ؟ الظاهر أنه من القسم الثاني ، إذ المقدمة قد تكون مقدمة الوجود ـ كنصب السلّم للكون على السطح ـ فهذه لابدّ منها في حصول ذيها ، وقد تكون مقدمة للعلم المسماة بالمقدمة العلمية ـ كالغسل من فوق المرفق للعلم بدخول تمام الذراع في الغسل ـ وهذه ليست مما لا بد منها ، فلو حصل ذوها بدونها لم يكن وجه للزومها ، والعلم بالأحكام مقدمة للعمل ، ومن المعلوم ان العمل لا يتوقف

عـلى كـل مكلف في عبـاداتـه ومعاملاته

وجوده على العلم .

وبهذا تحقق أن الوجوب الشرعي لو كان فهو إرشادي ، والفرق بـين المولـوي والإرشادي ، أن المـولوي مـا في مخالفـة الهيئة عقـاب ، بخـلاف الارشادي ، فـإن العقاب انمـا هو عـلى مخالفـة المـادة فقط ، والهيئة لا عقاب عليها كما في اوامر الطبيب .

ولا يخفى انه ليس كلما حكم به العقـل كان حكم الشـرع الذي على طبقه ارشادياً إذ الأمر الإرشادي خلاف الظاهر ، فلا يلتزم به الا مع القرينة ، ولهذا ترى أن الحكم بحرمة الظلم مولوي يتبعه العقاب مـع استقلال العقـل بقبحه . نعم كلما كـان حكم الشـرع في سلسلة المعاليل كان ارشادياً لا محالة كالحكم بالاطاعة ونحوها ، فتأمل .

وسيأتي بعض الكلام في هذه المقامات إن شاء الله تعالى .

{على كل مكلف} التفت الى الحكم واحتمل الالزام ، إذ البالغ العـاقل إذا لم يلتفت الى الحكم ، او التفت ولم يحتمـل الإلـزام ، بـل قطع بعدمـه ، لم يكن مورداً للوجـوب العقلي ، وبهـذا تبين ان المـراد بالمكلف المكلف الفعلي لا الشأني ، والمراد بـالمكلف المكلف في الجملة حتى يشمل المجنون الأدواري حال الإفاقة .

هذا كله لو كان المراد بالوجوب ، الوجوب العقلي ، أمـا لو كـان المراد الوجوب الشرعي فالمكلف أعم من الشأني والعقلي ، فتدبر .

{في عباداته ومعاملاته} للمعاملات اطلاقات :

الأول : اطلاقها في مقابل الإيقاعات ، فيراد بها العقود فقط .

الثاني : في الأعم من العقود والإيقاعات .

الثالث : في مقابل العبادات ، فيشمل العقود ، والايقاعات والأحكام ، فالطهارة والبيع والطلاق والإرث كلها على هذا معاملات . ومراد المصنف (رحمه الله) هو الاطلاق الثالث ، إذ الواجب على الشخص احد الثلاثة في كافة الأفعال غير الضرورية مضافاً الى قرينة التقابل ، فإن مقابلتها للعبادة مما تفيد إرادة الأعم ، وبهذا تبين انه لا يرد الإشكال على المتن بأنه اخص من اللازم ذكره ، وسيصرح المصنف بالتعميم .

{ان يكون مجتهداً} قد يفسر الإجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم من الأدلة ، والمخالف في هذا الأخباريون والعامة ، فلم يجوزوا الاجتهاد بهذا المعنى : اما الاخباريون فلعدم حجية الظن عندهم ، وأما العامة فلأنهم ادعوا انعقاد الاجماع على حرمة الاجتهاد لما رأوا من إيجابه الفساد ، فحصروا المذاهب في الأربعة ـ كما يتضح ذلك بمراجعة التواريخ ـ .

وقد يفسر الاجتهاد بأنه "استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي" ، وبعبارة اخرى "في تحصيل الحجة عن مدرك شرعي" ، وهذا مما لا ينبغي النزاع فيه حتى من الأخباريين ، فان تحصيل الحجة واجب حتى بمقتضى الأخبار . واما العامة فلا يليق

او مقلداً

التعرض لكلامهم في هذا الباب ، فإن الاجماع الذي ادعوه في حصر المذاهب فاسد من وجوه لا تخفى .

وعلى كل حال فالدليل على وجوب هذا النحو من الإجتهاد العقل الملزم للعمل بالاحكام ، فانه يتوقف على فهمها ، والاجتهاد أحد طرق الفهم ، والنقل . وسيأتي الكلام في الادلة النقلية ان شاء الله تعالى .

{أو مقلداً} والتقليدعبارة عن الرجوع الى العالم من دون سؤال عن المدرك ، وسيأتي الكلام فيه مشروحاً .

ثم ان التقليد جائز عقلاً وشرعاً : اما شرعاً فسيأتي نقل الأدلة ، وأما عقلاً فنقول : هو من باب الرجوع لأهل الخبرة ولم يردع الشارع عنه . وهنا اشكالان :

الأول : ان التقليد ليس مثل الرجوع الى اهل الخبرة ، اذ الواجب على كل مكلف هو التفقه ، وهو عبارة عن تحصيل العلم ، بخلاف سائر الصنائع ، فانه لا يجب على كل مكلف تعلم الطب ـ مثلاً ـ ، بل اللازم هو التحفظ على النفس من الهلاك ، وهو يحصل بتعلم الطب تارة وبالرجوع إلى الطبيب اخرى .

والحاصل انه لو قال المولى لعبيده "تعلموا الطب" لم يجز الرجوع الى طبيب في اخذ المسائل عنه تقليداً ، بل اللازم تعلم كل واحد منهم الطب ، وهنا كذلك ، اذ الشارع اوجب التفقه .

....

والجواب ان ايجاب التفقه ـ كما يظهر من ادلته ـ هو الغيرية ، اي انه مقدمة للعمل لا انه نفسي كما يقول بعض العلماء ، فاللازم هو العمل فهذا قرينة على عدم ارادة تفقه كل مكلف ، ويكون حاله حال ما اذا قال المولى "تعلموا الطب"وعلمنا انه ليس نفسياً بل مقدمة لعدم الهلاك .

الثاني : ان ما يرشد اليه العقل هو الرجوع الى احد المجتهدين في كل مسألة حتى الميت ابتداءً ، وحتى لو قلّد في هذه المسألة مجتهداً جاز تقليد غيره فيما بعد ، مع ان الفقهاء لا يقولون به . والجواب إنا نلتزم بكل ذلك ، وانما الكلام في تخصيص الدليل النقلي لهذا العموم ـ كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ـ .

ثم ان ما ذكره الأخباريون من حرمة التقليد ، وما أوجبوه من رجوع الجاهل الى العالم ، واللازم على العالم حينئذ نقل مضمون الرواية للجاهل ، وايكاله الى فهمه منها ولو كان بخلاف فهم العالم ـ كما عن بعضهم ـ لا يرجع الى محصّل ، اذ التقليد قد يكون الاستيحاش من لفظه ، وهذا غير صحيح ، اذ ان لفظ التقليد قد ورد في روايات عديدة : منها قوله (عليه السلام) « فللعوام ان يقلدوه »(١)، ومنها رواية ابي بصير عن ام معبد الى ان قالت

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

للامام (عليه السلام) " قد قلدتك ديني "(١) الى آخره ، ومنها غير ذلك ، وقد يكون الاستيحاش من معناه ، وسيأتي تفصيل المراد به عند المجتهدين وانه من باب الرجوع الى اهل الخبرة كما تقدم .

واما ما اوجبوه من نقل مضمون الرواية فهو تقليد أيضاً ، اذ العامي لا يدري هل له معارض ام لا ؟ وعلى تقدير المعارضة لا يدري التكليف فيه ، وان المعارض مقدم او هذا الذي يذكره العالم ؟ وعلى كل تقدير فهل طريق هذا الخبر صحيح ام لا ؟ وهكذا ، مع ان المجتهدين ايضا ينقلون مضمون الروايات بعد التنقيح في الكتب العملية لأخذ العوام . والحاصل ان الاخباريين يلتزمون عملا بالتقليد ولا يلتزمون به لفظاً ، والله الموفق .

واما الأدلة السمعية الدالة على جواز التقليد بالمعنى الأعم من الوجوب فأمور :

منها : السيرة .

ومنها : الاجماع .

ومنها : كونه من ضروريات الدين ، وكلها قابلة للخدشة كما في الكتب الأصولية .

ومنها : الكتاب ، وقد استدل بآيات :

---

(١) الكافي : ج ٦ ص ٤١٣ باب من اضطر الى الخمر للدواء ح ١ .

....

الأولى : قوله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾(١) وقد ناقشوا فيها باحتمال ان يكون الانذار لتحصيل العلم للمنذرين ، لا للأخذ تعبداً وان لم يحصل العلم ، والظاهر ان المقصود من الآية ، بيان لزوم تعلم الجميع للأحكام ، وذلك يحصل بتفقه جماعة وانذار الآخرين ، فالتفقه يشمل الاجتهاد والتقليد ، اذ معنى التفقه هو تعلم الأحكام ، وهو كما يحصل بالاجتهاد يحصل بالتقليد .

الا ترى انه لو كان بعض الطائفة ذهب الى ابي ذر وسأله عن الاحكام واجاب هو بالنتائج من دون ذكر الروايات، التي سمعها عن النبي (صلى الله عليه وآله) او الوصي (عليه السلام) كانت الآية صادقة على ذلك البعض ، ولم يصدق عليه عدم التفقه ، وهكذا لو أتى بعض العوام من قرية الى العالم ، وسأله عن الاحكام ثم رجع اليهم وانذرهم صدقت الآية على ذلك العامي .

ان قلت : هذا تقليد للعامي .

قلت : ليس تقليداً للعامي بل هو تقليد للمجتهد بواسطته ، والرجوع الى اهل الخبرة كما يحصل ابتداءً يحصل بواسطة ، واما المناقشة فليست بصحيحة ، اذ لو فرض صدق عنوان المنذرين ـ أي

---

(١) سورة التوبة : الآية ١٢٢ .

....

كونهم صادقي اللهجة بحيث يكونوا ثقة ـ ومع ذلك لم يقبل المنذرون منهم معتذرين بعدم حصول العلم لهم لم تقبل معذرتهم ، وهذا كاشف عن كون الآية تحث على الطريق العادي ، ولا مجال لهذا الاشكال وغيره فيها .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾(١) . وجه الدلالة : إن غير العالم يلزم رجوعه الى العالم ، فالعامي يلزم رجوعه الى المجتهد ، وهذا هو التقليد في اصطلاح الفقهاء .

ان قلت : تفسير الآية في اهل الكتاب وتأويلها في الأئمة (عليهم السلام) ، فلا تصدق على المجتهد .

قلت : هذان من باب المصداق ولهذا لا يتنافيان ، وإلا فكيف يمكن جمعهما في الإرادة مع انه قد ورد في بعض الروايات عن ائمة الهدى (عليهم السلام) ، ان الآيات تجري في كل قوم ، ولا تختص بمن نزلت فيهم ، وقد عللوا (عليهم السلام) ذلك ، بأنها لو كانت مختصة لماتت الآية بموت من نزل فيهم . وعلى كل حال فالمجتهدون هم اهل الذكر ، فاللازم الرجوع اليهم .

إن قلت : معنى الآية ارجعوا الى اهل الذكر حتى تعلموا ، فلو لم يحصل العلم لم يلزم العمل على طبق ما يقوله اهل الذكر ، وهذا

---

(١) سورة النحل : الآية ٤٣ وسورة الأنبياء الآية ٧ .

بخلاف ما تقولون في المجتهد فإنه يجب اخذ قوله ـ سواء حصل للمقلد العلم ام لا ـ .

قلت : ليس في الآية حتى تعلموا ، ولا دلالة لها على هذه الغاية ، بل الأمر بالعكس . ألا ترى انه لو نصب المولى ، شخصاً وقال لعبيده "اسألوا هذا اذا لم تعلموا مرادي وأوامري" ، فسأل بعضهم عن المنصوب ، ولم يعمل بقوله معتذراً بأنه لم يحصل له العلم بل ظن بخلاف قوله لم يكن معذوراً عندالعقلاء . ومنه تبين عدم لزوم العلم .

والحاصل ان الآيتين في كمال الظهور ، وان ناقشوا في دلالتهما بمناقشات كثيرة في الأصول . وان شئت قلت : ان آية التفقه وآية السؤال حثتا على الأمر الإرتكازي في طريقة التعليم والتعلم ، فكلما حكم به العقلاء في هذه الطريقة فهو مفهوم الآيتين . وهذا واضح لمن تدبر .

الثالثة : قوله تعالى : ﴿ **واذا قيل لهم تعالوا إلى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون** ﴾[1] . وجه الاستدلال بهذه الآية : ان الله تعالى ذم متبعي الآباء ، لأنهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ، فتدل بالمفهوم على ان الشخص اذا كان يعلم شيئاً ويهتدي جاز تقليده ، ومن المعلوم ان

---

(١) سورة المائدة : الآية : ١٠٤ .

....

الفقهاء يعلمون الأحكام ويهتدون اليها ، فيجوز تقليدهم ، وبهذا تبين أن الاستدلال بالآية على حرمة التقليد ـ كما صدر عن بعض ـ ليس في محله ، إذ الكلام في تقليد العالم المهتدي لا الجاهل الضال .

الرابعة : ومثل هذه الآية في الدلالة ، قوله تعالى : ﴿ **وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون** ﴾[1] . واما الاشكال في الآيتين بأنهما في اصول الدين ، ولا يجوز التقليد في اصول الدين اطلاقاً فغير تام ، اذ اطلاقهما كاف للاستدلال وان كان خرج من الاطلاق اصول الدين .

الخامسة : آية النبأ ، وهي قوله تعالى : ﴿ **إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا** ﴾[2] دلت بالمفهوم على ان العادل اذا جاء بالنبأ لم يلزم تبيّن كلامه ، والفقيه العادل إذا أخبر عن الحكم الواقعي او الظاهري جاز الأخذ به ، لأنه عادل قد اخبر ، فلا يلزم تبيّن خبره .

والإشكال بأن الفقيه انما يخبر عن رأيه ، مردود بأن الفقيه انما يخبر عن الأحكام الصادرة عن المعصومين ، منتهى الأمر ان نظره معين للموضوع ، فهو كأهل الخبرة الذين يخبرون عن امر واقعي ولكن باستنباطهم ، فاذا قال احدهم "ان هذه الدار تعادل ألف دينار" كان

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٠ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ٦ .

....

إخباراً عن القيمة الواقعية للدار ، ولكن إخباره عن حدسه ونظره لا عن سماعه وما أشبه .

واما الاخبار الدالة على جواز التقليد فكثيرة :

منها : قول عبد العزيز بن المهتدي للإمام (عليه السلام) : لا اكاد اصل اليك اسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني ؟ فقال : « نعم »[١] .

ومن البديهي ان معالم الدين يشمل الفتوى والرواية ، أرأيت انه لو سئل ابن عبد الرحمن عن حال شيء خاص ، فأفتاه بالطهارة مستنداً الى رواية « كل شيء نظيف »[٢] لم يكن للإمام (عليه السلام) مؤاخذته بأنه لم اخذت بفتواه من دون ذكر الرواية . ثم انه ينكشف من هذه الرواية ان قبول قول الثقة العالم كان مركوزاً في ذهن الراوي ، وإنما يسأل الامام (عليه السلام) عن الصغرى .

ومنها : ما اجاب به الإمام (عليه السلام) كتابة عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين ؟ فكتب : « اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا »[٣] وجه الدلالة ما تقدم من

---

(١) الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٣٣ .
(٢) الوسائل : ج ٢ ص ١٠٥٤ الباب (٣٧) من ابواب النجاسات ح ٤ .
(٣) رجال الكشي: ص ٤ ح (٧) طبعة مشهد . والمذكور فيه فاصمدا في =

....

أن الأعتماد في الدين اعم من اخذ الرواية واخذ الحكم ، والمقصود بالمسن الثابت القدم فيه ، اذ لا خصوصية للسّن كما لا يخفى .

ومنها : ما عن ابن ابي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) انه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ، ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه ؟ فقال : « ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي ، فانه سمع من أبي ، وكان عنده وجيها »[١] . وجه الدلالة ما تقدم ، بضميمة انه من البديهي عدم دخل خصوص محمد بن مسلم في الرجوع ، بل هو مصداق من مصاديق الثقة .

ومنها : ما عن ابي عبد الله (عليه السلام) ايضاً قال : « ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري؟ »[٢] بتقريب ما تقدم .

ومنها : ما عن علي بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا (عليه السلام) شقتي بعيدة ولست اصل إليك في كل وقت ، فممّن آخذ معالم ديني ؟ قال : « من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين

= دينكما . ولكن النسخ مختلفة فمنها ما ذكرت الرواية هكذا : فاعتمدا في دينكما فراجع .

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٥ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٢٣ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٥ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٢٤ .

والدنيا »[١] .

ومنها : ما يدل على الامر بالرجوع الى علي بن حديد[٢] .

ومنها : ما قاله الإمام (عليه السلام) لشعيب العقرقوفي : « عليك بالاسدي ـ يعني أبا بصير ـ »[٣] .

ومنها : قوله (عليه السلام) لأبان بن تغلب : « اجلس في مسجد المدينة وافت الناس ، فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك »[٤] . وهذا صريح في المطلب ، اذ الفتوى لا تحتمل الرواية ، ألا ترى انه لايصح ان يقال للكليني ، مفتي ، ولو قيل بالشمول فلا يضر ، اذ عمومه حينئذ مسلًّم ، ومن المعلوم ان الحثّ بالافتاء مع عدم قبول المستفتي حثّ على اللغو .

ومنها : التوقيع عن الحجة (عليه السلام) : « وأما الحوادث

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٦ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٢٧ .

(٢) الكافي : ج ٣ ص ٣٧٤ باب : الصلاة خلف من لا يقتدى به ، ح ٥ .

(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٣ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ١٥ .

(٤) رجال ا النجاشي : ص ٧.

....

الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله »[١] . والمناقشة بأن اللام للعهد فلا يشمل غيرها ، غير مستقيمة ، اذ التعليل بقوله « انهم حجتي » مع تعقبه بقوله « وانا حجة الله » يوجب الظهور في العموم ان لم نقل بالصراحة .

ان قلت : الرواة غير المجتهدين .

قلت : المجتهدون من اظهر مصاديق الرواة ، أفهل يكون شيخ الطائفة غير راوٍ لكونه مجتهداً ، ويكون محمد بن يعقوب راوياً لعدم كونه مجتهداً ؟!

ومنها: تقرير الإمام (عليه السلام) لتقليد عوامنا علماءنا فيما لم يعرفوا منهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها ـ بالمفهوم[٢] .

ومنها : الفقرة الاخيرة لهذه الرواية حيث قال (عليه السلام) : « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه »[٣] . ووجه الدلالة أوضح من ان يخفى .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠١ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٩ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

والمناقشة بأن اللام في قوله « فللعوام » لا يفيد إلا الجواز لا الوجوب . فالجواب عنه من وجهين :

الأول : انه لردّ توهم الحصر ، كقوله تعالى : ﴿ **فليس عليكم جنَاح ان تقصروا من الصَّلوة** ﴾[١] كما يظهر ذلك لمن راجع صدر الرواية .

الثاني : بعد دوران الأمر بين الاجتهاد والتقليد ، يتعين الثاني للعوام ، وهذه قرينة عقلية لعدم إرادة الجواز في مقابل ترك كلا الأمرين ، مضافاً إلى أن الكلام في مقابل الأخباري ، وبعض علماء حلب المحرم للتقليد ، واثبات الجواز كاف لهذا المقام .

وهنا تنبيه لا بأس بإيراده ، وهو أن بعض العلماء خدش في سند هذا الحديث « فللعوام أن يقلدوه » بادعاء انه من تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) ، ونسبة الكتاب اليه (عليه السلام) محل نظر ، لعدم وثاقة الرجلين الراويين للتفسير عن الإمام (عليه السلام) ، كما اجمل ذلك السيد الحكيم وفصله السيّد الخوئي في المسألة الثانية والعشرين من [المستمسك][٢] و[فقه الشيعة][٣] ، ولكن الأقوى صحة نسبة التفسير الى الإمام (عليه السلام) ، واليك

---

(١) سورة النساء : الآية ١٠١ .

(٢) المستمسك : ج ١ ص ٤٣ .

(٣) فقه الشيعة : ج ١ ص ١٢٣ .

....

الشواهد :

قال صاحب الوسائل في الخاتمة : [ونروي تفسير الإمام الحسن ابن علي العسكري (عليهما السلام) بالاسناد عن الشيخ ابي جعفر الطوسي عن المفيد عن الصدوق عن محمد بن القاسم المفسر الإسترابادي عن يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار ـ قال الصدوق والطبرسي ، وكانا من الشيعة الإمامية ـ عن ابويهما عن الإمام (عليه السلام) : وهذا التفسير ليس هو الذي طعن فيه بعض علماء الرجال ، لأن ذاك يروى عن ابي الحسن الثالث (عليه السلام) وهذا عن ابي محمد (عليه السلام) وذاك يرويه سهل الديباجي عن ابيه، وهما غير مذكورين في سند هذا التفسير اصلاً، وذاك فيه احاديث من المناكير وهذا خال من ذلك ، وقد اعتمد عليه رئيس المحدثين ابن بابويه فنقل منه احاديث كثيرة في كتاب من لا يحضره الفقيه وفي سائر كتبه ، وكذلك الطبرسي وغيرهما من علمائنا][(١)] انتهى .

فنقول : ان التفسير اعتمد عليه ابن بابويه اكبر الاعتماد ، وكلما اعتمد عليه ابن بابويه ولم يظهر لنا وجه خدشة فيه كفانا حجة : اما الصغرى فإليك عبارة ابن بابويه في اول من لا يحضره الفقيه . . . قال : [ولم اقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه ، بل

(١) الوسائل : ج ٢٠ ص ٥٩ .

....

قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته ، وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع . . الى ان قال : وبالغت في ذلك جهدي][1] انتهى . فهل ترى اكبر من هذا توثيقاً واعتماداً ؟

واما الكبرى فلأن الصدوق كاف اعتماده في الحجية اذا لم تظهر لنا خدشة ، أما وجه الكفاية فلأنه عادل ، وخبر العادل حجة .

لا يقال : ان في الموضوعات يحتاج الى عدلين والصدوق عدل واحد .

لأنا نقول : ـ مع الغض عن ان خبر العدل الواحد حجة لدينا ـ ان هذا ليس موضوعا بل حكما ، فأي فرق بين ان يروي الصدوق الخبر عن الصفار عن العسكري (عليه السلام) او عن محمد بن القاسم عن الرجلين عن العسكري (عليه السلام) .

وأما انه لم تظهر لنا خدشة فلأنا لما فحصنا الرجال ، لم نجد غمزاً في الطريق إلا من ابن الغضائري ، الذي لا يسلم من لسانه ومن سيف حجّاج احد ـ كما قال بعض ـ بالاضافة الى ان ابن الغضائري لم يخدش في هذا التفسير بل في تفسير آخر ، كما تقدم في

(١) من لا يحضره الفقيه : ج ١ ص ٣ .

....

عبارة صاحب الوسائل .

وذكر صاحب الوسائل ان معارضها قطعي ، وفيه انا لم نظفر بعد بالمعارض القطعي ، وان اراد بالمعارض عمومات الكتاب والسنة الناهية عن العمل بغير علم فهي مخصصة بالمستفيضة المتقدمة وغيرها مما ذكره صاحب الوسائل (قدس سره) في بابي عدم جواز تقليد غير المعصوم ووجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث . وان كنا لم نظفر في الباب الأول برواية تدل على عدم جواز تقليد فقهاء الشيعة المجتهدين ، فراجع .

مضافاً الى أن الرجوع الى اهل الخبرة الموثقين والعمل بقولهم ليس عملا بغير علم .

ويأتي بعد دور الآيات والاخبار الدالة على جواز التقليد الدليلان الآخران ، وهما الاجماع والعقل . ومن الممكن دعوى الاجماع على جواز التقليد بمعنى رجوع الجاهل الى العالم في الجملة ، وانما الخلاف في الخصوصيات ، كما ان العقل مستقل بجواز رجوع الجاهل الى العالم ، وقد جرى على ذلك بناء العقلاء في جميع العلوم والفنون .

ومن ذلك كله ظهر أن الأدلة الأربعة القائمة على حرمة العمل بالظن مما يلزم الخروج عنها بهذه الأدلة الأربعة الدالة على وجوب التقليد او جوازه ، ولو لم نقل بما هو الظاهر من ان تلك الأدلة لا تشمل محل الكلام اصلاً ، ولسنا نحن الآن بصدد ذكر جميع ما يحتاج

....

اليه هذا البـاب من الكلام خـوفاً عن الخـروج عن مقتضى الشرح . والله الموفق .

هذا تمام الكلام في الادلة على جواز التقليد .

ثم ان جماعة من علماء حلب ، وجلّ الأخباريين ، حرّموا التقليد استناداً الى الادلة الاربعة الدالة على حرمة العمل بالـظن ، ولا يخفى أن خـروج التقليد عن العمـومات النـاهية بـالأدلة المتقـدمـة غني عن التوضيح ، انما الكلام في ان خروج التقليد على نحو التخصيص ـ كما ذهب اليه جمع ـ أو على نحو التخصص .

حجة من قال بأن الخروج على نحو التخصص : ان الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن انما تنظر الى الظنون الواهية غـير العقلائيـة ، والتقليد من الظنون العقلائية .

واما الأدلة الدالة على حرمة التقليد فالجواب عنها :

اولاً : ان الـظاهر كـونها في مقام الـذم عـلى التقليـد في اصـول الدين ، لا مطلق التقليد .

وثانياً : بأنها تنهى عن تقليد الجاهل ، كما يشهد له قوله تعالى : **﴿ انـا وجدنـا آباءنـا على أمـة وإنا عـلى آثارهم مقتدون ﴾**[(١)] ، مع

---

(١) سورة الزخرف : الآية ٢٣ .

وضوح أن الآباء كانوا جهّالاً . وقوله تعالى : ﴿ **اولـو كان آبـاؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون** ﴾[1] .

وثالثاً : ان التقليـد إنما يصـح إذا لم يقم البرهـان على خـلافه ، والذم انما كان متوجهاً اليهم لتقليدهم مع قيام البرهان من المعجـزات وغيرها على بطلان تلك التقاليد .

وحجة من قال بأن خروج التقليـد عن الادلة المحـرمة عـلى نحو التخصيص : ان عدم جواز التقليـد وعدم اتبـاع الظن عـام ، وكون المورد التقليد في اصول الدين او تقليـد الجاهـل غير منـاف للعموم . وانما نقول بتخصيصه بالأدلة الدالة على الرجوع الى الثقة مما تقدم كثير منها ، ولكن لا يخفى ما فيه . وعلى كل حال فخـروج التقليد بـالمعنى المصطلح عن العمومات مما لا شبهة فيه .

بقي الكلام في امرين :

الأول : بيـان ما يعمله الاخبـاريون مـع تحريمهم التقليـد وعـدم امكان المراجعة الاجتهادية لكل احد .

الثـاني : فيما اشكـل عـلى الإجتهـاد من لـزوم الاختـلاف المنهي عنه .

امـا المقام الاول فنقـول : لا محيص للأخبـاري ، ولا لغيـره الا

---

(١) سورة المائدة : الآية ١٠٤ .

....

تجويز التقليد ، وإلا لزم العسر والحرج واختلال النظام ، ونكتفي في هذا المقام بذكر ما نقله الفصول مع جوابه عنهم ، قال ما لفظه : [وربما خالف في ذلك شرذمة شاذة فحرَّموه واوجبوا على العامي الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة ، فان ساعد لغته على معرفة مدلولها ، والا ترجم له معانيها بالمرادف من لغته ، واذا كانت الأدلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهّه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ، ومع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج على حذو ما مرّ ، ولو احتاج الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله . وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى أمثال زماننا مما يستغني لوضوحه عن البيان ، لظهور عدم مساعدة أفهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة اكثر أوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام][1] ـ الى آخر ما ذكره ـ .

واما المقام الثاني فربما يقال : ان الاجتهاد موجب لاختلاف العلماء ، كما نراه بالوجدان ، بل قد يؤدي الى التشاجر والنزاع بين المقلِّدين ، وذلك مع انه مرغوب عنه شرعاً ومنهي عنه في أخبار كثيرة . وكفاك في هذا المقام ما ورد من ذمِّ امير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) لاختلاف العلماء في الفتوى[2] كما في نهج البلاغة .

(١) الفصول الجزء الثاني ص ٤١١ س ٣٦ .
(٢) نهج البلاغة : ج ١ ص ٦٢ .

....

والجواب أما نقضاً فبأنه ، ماذا يصنع المحَرِّم للتقليد ، اذ على تقدير سد باب الاجتهاد ، فاللازم إما تقليد شخص واحد لمن نظره مخالف له ، وهذا باطل بضرورة العقل ، إذ كيف يجوز ، لمن نظره حرمة المواقعة بالعقد الفارسي تقليد من نظره جوازه والعمل على طبقه . وأما ما ذكره المحرِّمُون ـ كما تقدم من الفصول ـ فهذا مما يوجب اتساع الخرق ، اذ في فرض تعدد المجتهدين إذا لزم الاختلاف ، فكيف اذا صار كل عامي بمنزلة مجتهد في ظنه أنه فهم الحكم .

وأما حلًّا فبأنه بعدما ورد من نحو مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ـ الصريحة في اختلاف الرواة من الصدر الاول وعدم ردع الامام (عليه الصلاة والسلام) مع انفتاح باب العلم ـ لا مجال للخدشة من هذه الجهة في زمن الانسداد ، وأما ما روي من حديث نهي امير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) فهو في مقام ذم المصوبة ، كما يشهد بذلك آخر الحديث الذي يقول « فيصوِّبُ آراءهم جميعاً »(١) فلاحظ .

(تتمة)

الاجتهاد قد يعرَّف بأنه "عبارة عن قوة وملكة ، بها يتمكن

---

(١) نهج البلاغة : ج ١ ص ٦٢ .

او محتاطاً .

الشخص من ضم الصغريات الوجدانية الى الكبريات ، المسبب لانتاج الحكم الفرعي"او "الإنتهاء الى الحكم في مقام العمل" . والاجتهاد بهذا المعنى كان مسلَّماً في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) ، اذ من البديهي انهم كانوا يتمسكون بالعام قبل ورود المخصص وكذا المطلق والمنسوخ ، وكانوا يحملون الأمر على معناه ويحكمون مثل "لا شك لكثير الشك"على نحو "اذا شككت فابن على الاكثر"وهكذا . وانما منعه جمع من العامة بتوهم انعقاد الإجماع على المنع الناشىء عن احكامهم الكثيرة المخالفة للكتاب والسنة المستندة الى اجتهادهم بزعمهم . وعلى كل حال فسدّ باب الاجتهاد مع مخالفته للضرورة ـ كما تقدمت الاشارة اليه ـ يناقض ما كتبه عمر بن الخطاب الى ولاته الناص على لزوم الاجتهاد ، كما يجده المتتبع في كتبهم ، منها الفقه على المذاهب الأربعة ، فراجع .

نعم رماه جمع منهم بالوضع ، وليس هذا مقام تفصيل الكلام . والله الموفق .

{او محتاطاً} وهو أن يعمل المكلف بما يتيقن معه بالبراءة ، كما لو شك المكلف في أن الواجب عليه ، هل هو الإتيان بهذا الإناء أو بذاك الإناء، ـ فيما لو امر المولى باتيان احد الانائين ـ ؟ ثم شك المكلف في المأمور به ، فانه لو أتى بهما فيما لم يكن هناك محذور تيقن بالبراءة . وهذا الطريق احسن من الطريقين الأولين ، اذ في كل من الاجتهاد والتقليد يحتمل مخالفة الواقع ، بخلاف هذا الطريق ، فانه

....

محرز للواقع ، وأما ذانك الطريقان فهما مؤمنان او حجّتان على الواقع . وعلى كل حال فأحد طرفي الإحتياط قد يكون مما قام عليه الحجة ، كما لو شك في مطابقة صلاة الجمعة للواقع مع قيام الامارة عليها ، فانه لو احتاط بإتيان صلاة الظهر أيضاً احرز الواقع قطعا ، وقد لا يكون كذلك وفي كلا الحالين يستحسن الاحتياط .

ثم انه لا فرق فيما نحن بصدده من كفاية الاحتياط بين المتمكن من الامتثال التفصيلي ام لا ، وبين كون المحتاط فيه من العبادات ام غيرها ، وبين كون غيرها محتاجاً الى الانشاء كالمعاملة ام لا ، كالطهارة ونحوها .

ثم ان المحتاط لا يلزم رجوعه الى المجتهد او المقلِّد ـ كما زعم ـ وجه الزعم : أن المحتاط إما أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية فهو احتياط في الاجتهاد ، وإما أن يكون جاهلاً ويرجع في الأحكام إلى المجتهدين فهو محتاط مع التقليد .

بيان الجواب: ان ها هنا شقاً ثالثاً ، وهو أن لا يكون الشخص عالماً ولا مقلِّداً بل جاهلاً بحتاً ، كما تقدم من مثال الاتيان بالظهر أو الجمعة ، فانه بعد قيام الضرورة على عدم وجوب شيء غيرهما يوم الجمعة ، لو أتى بهما من غير تقليد أو اجتهاد كان كافياً ، فتدبر .

نعم للإحتياط شرائط: منها العلم بكيفية الاحتياط كما يأتي بيانه مفصلاً ان شاء الله تعالى .

....

ثم ان الاحتياط في الجملة مما لا شبهة في حسنه ، والأدلة من العقل والنقل على ذلك كثيرة .

وقد أورد على العمل بالاحتياط امور :

الاشكال الاول : ان تعلم الاحكام واجب ، وفي الاحتياط ترك التعلم . وهذا الاشكال واهٍ لوجوه :

الأول : ان الاحتياط لا ينافي التعلم الواجب لو قلنا بوجوبه ، فانه يتمكن الشخص من تعلم المسائل اجتهاداً او تقليداً ، اذ الاحتياط انما هو مربوط بالعمل ولا ربط له بالعلم حتى يضادّه ، فان قولنا [يجب ان يكون المكلف مجتهداً او مقلداً أو محتاطاً] بمعنى تطبيق العمل على طبق احدها ، لأن المراد التعلم الاجتهادي ، او التقليدي ، او الاحتياطي ، كما لا يخفى .

الثاني : ان وجوب تعلم الأحكام انما هو إرشادي لا نفسي ، واذا حصل الوصول الى الواقع بدون التعلم لم يكن واجباً .

ولقائل ان يقول : وجوب التعلم نفسي ، بيان ذلك : ان الظاهر من الأمر ـ كما تقرر في الأصول ـ هو النفسي العيني التعيني ، إلا اذا كان هناك صارف يصرف عن هذا الظهور ، وليس لنا دليل على كونه ارشادياً حتى يلتزم به .

ان قلت : اذا كان وجوب التعلم نفسياً يلزم ان يكون هناك

....

عقوبتان :

الأولى : على ترك التعلم .

والثانية : على ترك الصلاة مثلاً ، وهذا مما لا يلتزم به .

قلت : لا مانع من الإلتزام به ، لأنه لم يقم اجماع او ضرورة او دليل لفظي على بطلانه ، مع ان ظواهر الأوامر المتعلقة بالتعلم ثبوت العقاب على تركه .

الثالث : ان وجوب التعلم ـ على تقدير كونه نفسياً ـ لا ينافي العمل بالاحتياط ، اذ على الفرض انما هو عصى بترك التعلّم ، والعصيان على ترك واجب لا ينافي صحة العمل ، فإن العصيان مربوط بالتكليف والصحة مربوطة بالوضع ـ كما لا يخفى ـ .

الاشكال الثاني : على العمل بالاحتياط يختصّ ببعض اقسامه . بيان ذلك : ان الاحتياط إما في العبادات أو في غيرها ، أما الثاني فلا اشكال في الاحتياط فيه ـ على نظر هذا المستشكل ـ اذ المطلوب فيها ذات الشيء وهي تحصل ، ولو لم يعلم الانسان حين العمل بكونه هو المطلوب . ولا فرق بين دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وبين دورانه بين المتباينين ، وكذلك لا فرق بين الاحتياج الى الانشاء كالعقود والايقاعات ام لا .

نعم استشكل بعض في المحتاج إلى الإنشاء بما حاصله : ان الشخص لو لم يعلم حين اجراء الصيغة بأنها مفيدة للشيء المقصود ،

....

مثلاً : لو لمْ يعلم الشخص بأن المفيد للزوجية هي الصيغة المتعدية الى الزوجين بنفسها او بواسطة حرف الجر فحين اجراء كل من الصيغتين لا يعلم بإفادتها الزوجية ،لا يتمكن من قصد الإنشاء بكل منهما .

وفيه : ان الإنشاء خفيف المؤونة يحصل بمجرد قصده ، ولهذا إن هذا القائل جوّز التعليق بالواقع في العقود ، كأن يقول "ان كان مالي فبعتكه بكذا" ويقول بصحة هذه المعاملة اذا كان الشيء ماله في الواقع .

وعلى كل حال فهذا الإشكال مما لا ينبغي الاصغاء اليه ، وانما الكلام في القسم الأول ، وهي العبادات ، فنقول : انه إما ان يتمكن المكلّف من الإمتثال التفصيلي بالاجتهاد او التقليد او لا يتمكن : أما مع عدم التمكن فالظاهر جواز الاحتياط ، وخالف في ذلك الحلّي وقال في الساتر المشتبه في الثياب الكثيرة عند ضيق الوقت : [فيصلي عريانا][1] . وفيه : اولا : ان ادلة الميسور قاضية بالصلاة في الثوب النجس القطعي فكيف بالمشتبه .

وثانياً : ان المفقود في المقام ـ اذا صلى فيهما ـ انما هو الوجه والتمييز وهما غير معتبرين كما يأتي ، ولو سلمنا وجود الاجماع على

(١) شرائع الاسلام : ج ١ ص ٤٢ .

....

اعتبارهما ، فالاجماع حيث انه دليل لبي لا نسلّم شموله لما نحن فيه ، بل الظاهر منه في مورد التمكن من الامتثال التفصيلي .

وثالثاً : بأن اشتراط الوجه والتمييز ليس في عرض سائر الاجزاء والشرائط ، بل في طولها ، بمعنى ان العبادة بعدما تمت جميع اجزائها وشرائطها يلزم ان يؤتى بها بقصد الوجه ، فلو لم يكن جامعاً للشرائط لم يشترط الوجه ، اذ المفروض أن الوجه متوقف على تلك ، فلو لم يحصل بعضها لم يجب الوجه ، وفيه نظر ـ فتأمل ـ .

هذا كله فيما لم يتمكن المكلف من الإمتثال التفصيلي ، اما لو تمكن من تحصيل العلم او الحجة المعتبرة اجتهاداً او تقليداً فإما أن يستلزم الاحتياط التكرار ، كما لو تردد الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة ، اولا يستلزم التكرار ، كما لو ترددت السورة بين كونها جزءاً واجباً ام مستحباً . اما لو ترددت بين الجزء والمانع فهو ملحق بالمتباينين على قول ، وبالأقل والاكثر لجواز الاتيان بالصلاة مع السورة احتياطاً لا تشريعاً ، وإنما تحرم السورة على تقديرها تشريعاً على قول آخر .

أما لو لم يستلزم التكرار فقد أورد على جواز الاحتياط فيه بأنه مخلّ لقصد الوجه والتمييز ، وهو معتبر في العبادة كما ادعي عليه الاجماع .

وفيه : اولا : انه غير مخلّ بذلك ، لأنه لا يلزم قصد الوجوب

....

والندب في كل جزء ، بل اللازم قصد الجملة ، بأن يقصد الإتيان بالصلاة الواجبة ، فالعلم بحالة الجملة كاف . حتى انه ربما يقال : بأنه لو علم بحالة الجزء لا يجوز قصد الوجوب أو الندب فيه ، لأنه ليس اعمالا متعددة ، وقصد كل جزء مستقلاً ، موجب لكونه اعمالا متعددة وهو تشريع محرم . وان كان هذا القول مدخولاً ، لأنه لا دليل على ان قصد كل جزء موجب لتعدد العمل ، فأي مانع من ان يقصد الإنسان الصلاة ثم يقصد التكبيرة والحمد والسورة والركوع وغيرها بنيات مستقلة بل القول بعدم جوازه خلاف الضرورة، فإن الإنسان اذا قصد مركباً فإنه يقصده اولاً اجمالاً ، ثم حين الإتيان بكل جزء يقصد ذلك الجزء قصداً مستقلاً ، ولهذا قالوا إن كل جزء من المركب مراد بإرادتين : إرادة اجمالية قبلا ، وارادة تفصيلية حين فعله . وعلى كل حال فهذا القول عار عن الدليل .

وثانياً : ان اعتبار قصد الوجه والتمييز ممّا لم يقم عليه دليل : اما العقل فإنه وان كان ربما يقال ، بأن العقل يعتبر في صدق الإطاعة الاتيان بالعمل بقصد الوجه ولكنه غير مستقيم ، اذ اللازم في صدق الاطاعة عقلاً وعرفاً كون المحرك امر المولى فقط اما انه مستحب او واجب فلا ، وأما النقل فانه لم يقم دليل على وجوب قصد الوجه لا كتاباً ولا سنة .

ثم لو شككنا في اعتباره في العبادة فهل تجري البراءة او الاشتغال ؟ ذهب بعض الى الثاني لأنه شك في الإمتثال ، فاللازم

....

الإتيان بكل ما يحتمل دخله تحصيلا للبراءة القطعية ، ولا مجال هنا للتمسك بالبراءة : اما العقلية فلما تقدم لأن البراءة انما تجري فيما لو كان الشك في الاشتغال، أما لو كان في الامتثال فلا، اذ بعدما عرف المكلف انه مشغول الذمة بشيء لا يحصل له العلم بفراغها عنه ، الا بإتيان جميع ما يحتمل دخله فيه . واما البراءة النقلية فلأن قصد الوجه انما يعتبر بعد الأمر ، لأنه من خصوصيات الإمتثال لا المأمور به ، فلو اخذ في متعلق الأمر لزم الدور ، اذ يتوقف قصد الإمتثال على الأمر والأمر يتوقف على الموضوع ، فلو أخذ قصد الامتثال في الموضوع لزم الدور . وعلى هذا فليس وضع هذا الشرط بيد الشارع ، وحيث لم يكن وضعه بيد الشارع لم يكن رفعه بيده، فلا تجري البراءة الشرعية لو شك فيه . ولهذا الدليل لا يمكن التمسك بإطلاق المأمور به لنفيه ، ومثل هذا الشرط سائر ما يعتبر في مقام الامتثال . والحاصل انه لا يمكن التمسك لنفيه بالاطلاق او البراءة .

والجواب : انه لا نسلم بعدم الإطلاق ، فانه وان سلم عدم جواز التمسك باطلاق الكلام ، ولكنه يمكن التمسك بالاطلاق المقامي لنفيه ، وهو عبارة عن ان المتكلم اذا كان شيئاً دخيلاً في غرضه ، فاللازم الاشارة اليه ولو بنحو الجملة الخبرية ونتيجة التقييد ، والا لزم نقض الغرض ، فحيث ان قصد الوجه مغفول عنه للعامة ومع ذلك لم ينبه عليه الشارع نكشف عدم دخله في الغرض . واحتمال تنبيه الشارع وفقدان ذلك لاختفاء كثير من

....

الأحكام ، مدفوع بأن مثل هذا الشرط مما تكثر الدواعي على ضبطه ولا داعي لإخفائه ، لأنه لا يمسُّ بالخلافة ونحوها كما لا يخفى .

فتحصل انا لا نسلم ان وضعه ليس بيد الشارع ، بل يمكن وضعه بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد ، بأن يحتم الشارع هذا القصد في أمر ثان ، كما انه يتمكن من التوسعة بنحو نتيجة الإطلاق .

هذا تمام الكلام في المقام . وقد يجاب عن احتمال اعتبار قصد الوجه والتمييز بما حاصله : ان حكم الإطاعة والمعصية ـ اعني إيجاب الأول وتحريم الثاني ـ موكول الى العقل من غير مدخلية للشرع . وأما موضوع الاطاعة والمعصية ـ بمعنى ان العمل الكذائي معصية أو طاعة ـ فإنه وان كان موكولاً الى العقل لكن يصح للشارع زيادة قيد أو شرط فيها .

والحاصل : ان للشارع ان يعتبر شيئاً زائداً على ما يعتبر العقل في مقام الامتثال وهذا لا يخالف العقل ، إذ العقل بالنسبة الى هذا الشرط الزائد ساكت ، لا انه حاكم بالعدم . ألا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبده بعد قوله "اسقني" : "يعتبر في اطاعة السقي ان يكون الماء في اناء نظيف" . وعلى كل حال فليس جميع شروط الامتثال وظيفة العقل اثباتاً ونفياً ، فللمولى ان يعتبر قصد الوجه والتمييز شرطاً ، في مقام الامتثال وان لم يعتبرهما العقل .

....

فتحصل ان الشرائط على قسمين : الأول : الشرائط العرفية العقلية ، وهذا لا يمكن فيه الزيادة والنقيصة . الثاني : الشرائط الشرعية .

ثم ان الشك في الشرائط العرفية مرجعه الاشتغال ، لعلمه باشتغال الذمة وشكه في امتثال التكليف من دون ذلك المشكوك . واما الشك في الشرائط الشرعية ـ كما لو لم يعلم بأن الشارع اعتبر الوجه والتمييز في العبادة ام لا ـ؟ فمرجعه البراءة ، إذ حال هذا الشرط حال شرائط الامر والمأمور به التي مرجعها البراءة .

هذا اذا لم يكن في المقام إطلاق ، وإلا فيتمسك به في نفي الشرط المشكوك فتأمل .

ولكن مع ذلك فالاحوط عدم الاحتياط فيما يمكن فيه العلم بالواقع او بالحجة لأن من شرع احكاماً ـ حتى الموالي العرفية ـ فانما يريد الاتيان بأحكامه من طريقها لا ترك الطريق والاتيان بالاحتياط ، ولهذا أمر بالتحري فيما لو اشتبه القبلة ، وحمل الأمر على الإرشاد خلاف الظاهر ، ومثله كثير في الفقه كما لا يخفى على المتتبع .

هذا تمام الكلام فيما لو دار امر العبادة بين الاقل والاكثر ، أما لو دار بين المتباينين فنقول : قد يقال بعدم جواز الاحتياط لوجوه :

الاول : ما تقدم من إخلاله بقصد الوجه والتمييز ، وقد تقدم الجواب عنه .

....

الثاني : الاجماع المدعى على بطلان تارك طريقي الاجتهاد والتقليد . وفيه منع من وجوه :

الأول : ان الاجماع غير مسلَّم ، فانه قد خالف فيه كثير من العلماء كما لا يخفى .

الثاني : انه على تقدير التسليم فلا يعلم ان هذا الاجماع إنما انعقد من العلماء بما هم فقهاء متشرعون او بما هم متكلمون ، وعلى التقدير الثاني ليس بحجة .

الثالث : انه لو علم أن الاجماع انعقد بما هم متشرعون ولكن من المحتمل قريباً استنادهم الى تلك الوجوه العقلية ، وكلما احتمل إستناد الاجماع الى مدرك سقط عن الحجية ، لأنه لا يكشف حينئذ عن قول المعصوم (عليه السلام) .

الثالث : من الوجوه المدَّعاة على عدم جواز الإحتياط فيما لو استلزم التكرار ما ذكره بعض المحققين ، وهو : ان حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى ، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر وانطباق المأمور به عليه ، وهذا المعنى في الإمتثال الاجمالي لا يتحقق ، فإن الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي الترديد ، ليس إلا احتمال تعلق الأمر به ، فانه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص ، الى آخره .

وفيه ما يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي : ان الشرط المرتبط

....

بالتكليف على ثلاثة انحاء :

الأول : شرط المأمور به ، كالطهارة بالنسبة الى الصلاة .

الثاني : شرط الأمر ـ اي التكليف نحو الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج على القول المنسوب الى المشهور ـ والحاكم في هذين هو الشرع .

الثالث : شرط الإمتثال والإطاعة ، والحاكم في هذا الباب موضوعاً وحكماً هو العقل ، فان العقل يبين أن الاطاعة ما هي ، ثم يبين انها واجبة او غير واجبة .

بيان ذلك : ان الأحكام العقلية على قسمين :

القسم الأول : غير المستقلات ، كحسن ردّ هذه الوديعة الخاصة ، وحسن هذا الاحسان الخاص ، وقبح هذا الظلم المخصوص ونحوها . وهذا القسم مما يمكن للمولى مخالفة حكم العقل فيه اذا كان هناك ما لم يدركه العقل ، ولهذا يلزم تأويل العقل بالشرع ، لو تخالفا . مثلاً : لو حكم المولى بعدم جواز ردّ وديعة شخص لم يكن للعقل مخالفته لحكمه بحسن رد الوديعة ، لإحتمال أن يكون في الردّ مفسدة لا يدركها العقل . نعم اذا أدرك جميع الجهات وحكم بشيء لا يؤول العقل بالشرع بل يؤول الشرع بالعقل . والحاصل ان العقل له حكم كلي ، كحسن ردّ الوديعة في الجملة ، وله حكم جزئي كحسن ردّ هذه الوديعة الخاصة ، ففي

....

القسم الاول لا يمكن للشرع مخالفته وفي القسم الثاني يمكن للشرع مخالفته ، لعدم درك العقل جميع الخصوصيات . نعم إذا أدرك جميع الخصوصيات أوّل الشرع به .

القسم الثاني : المستقلات ، فمما يستحيل مخالفة الشرع له ، كالصحة فيما طابق المأتي به المأمور به ، والفساد فيما لم يطابق ، وكحجية القطع طابق ام لم يطابق ، وكباب الاطاعة والمعصية في صورتي الموافقة والمخالفة . مثلا : اذا طابق المأتي به للمأمور به استحال حكم الشرع بعدم الصحة وهكذا .

كذا قيل في تقسيم الحكم العقلي ، والاولى في النظر ، ان نقول في مقام التقسيم : ان كل حكم عقلي اجتمع فيه شرائطه ، وارتفع عنه موانعه كان حكم الشارع على خلافه ممتنعاً ، من غير فرق بين الكلي والجزئي وباب الإطاعة وغيرها ، وكل حكم عقلي حكم به إقتضائياً ، من دون اطلاع على موانعه وشرائطه ، فللشارع الردع . وهذا في الحقيقة تخطئة في المصداق وتنبيه الى رفع الموضوع ، كما لو قال بأن هذا ـ مشيراً الى قسم من الظلم في نظر العقل ـ ليس بحرام ، فانه في الحقيقة ليس بظلم وانما كان العقل مخطئاً في قوله بأنه ظلم .

نعم ربما يبقى الموضوع اجمالاً ويرفع الحكم لفقد بعض شرائطه ، كما لو أمر بعدم ردّ وديعة خاصة ، فإن الموضوع باق وانما الحكم باحسانه مرتفع لفقد شرطه . وعلى كل حال فالإطاعة

....

والمعصية من الموضوعات المرتبطة بالعقل لا الشرع .

والدليل على كونهما عقلياً ـ مضافاً الى بداهته ـ أن المولى لو أمر عبده بشيء من دون بيان كيفية الاطاعة موضوعاً ومن دون الأمر بها حكماً يأتي العبد بنفسه بالمأمور به ولا يتوقف على بيان كيفيتها والامر بها ، ولو كانت شرعية لتوقف حتى يأتي البيان والامر . ولو فرض ان العبد لم يأت به معتذراً بأني لم اعرف كيفية الاطاعة الشرعية ـ وان عرف كيفية الاطاعة العرفية ـ او اعتذر بأن المولى لم يأمره بالاطاعة لم يسمع منه ولامه العقلاء .

وكيف كان فكون الاطاعة والمعصية من البديهيات العقلية مما لا خفاء فيه ولا كلام ، وانما الكلام في أنه هل يعقل أمر الشارع بهما مولوياً ام لا يمكن إلا إرشادياً ؟ ربما قيل ، بعدم امكان الأمر إلا إرشادياً والا لتسلسل ، لأن الأمر بالصلاة لو احتاج الى الأمر بالاطاعة فالأمر بالاطاعة بما هو امر مولوي يحتاج الى امر آخر ، وحيث ان هذا مولوي يحتاج الى آخر ، وهكذا حتى يتسلسل . والحق إمكان كونهما مولوياً ولا يتسلسل ، لأنه ينقطع بانقطاع الأمر ، والعقل مستقل بوجوب إطاعة الأمر الأخير ، فلا يحتاج الى "اطع" آخر كما كان مستقلاً باطاعة الأمر الأول . ويتفرع على كون الأمر بالاطاعة مولوياً وعدمه الثواب والعقاب عليه ، علاوة على الثواب والعقاب على الأمر الأول ، فتدبر .

اذا عرفت ما ذكرناه من المقدمة فنقول في جواب هذا المحقق :

إنا لا نسلم اشتراط الإطاعة بعدم التكرار ، لأن ما يشترط في العمل اربعة امور كلها موجودة مع التكرار :

الأول : كون الداعي الى الامتثال هو الامر الالهي .

الثاني : عدم تشريك شيء آخر في هذا الداعي .

الثالث : عدم انبعاث الداعي الالهي عن داع شهوي ، كأن يكون الداعي الى امتثال الصلاة حبّ المرأة المعشوقة له ، بحيث لولا داعي حبها لم يكن الأمر الآلهي باعثاً .

الرابع : ان لا يتصف العمل باللعب واللهو ، حتى لا يكون العمل لغواً وعبثاً . ولو كرر الإنسان العمل العبادي بداعٍ عقلائي اجتمع فيه هذه الامور الاربعة ، لوضوح ان الداعي الى الصلاة الى اربع جهات فيما أمكن العلم بالقبلة ليس الا امر الله سبحانه بالصلاة ، وليس شيء آخر شريكاً في هذا الداعي كالرياء والسمعة ، والداعي الى جعل امر الله داعياً الى الصلاة الى اربع جهات صعوبة التفحص مثلاً لا امر شهوي . ومعلوم ان ذات الفعل صلاة وركوع وخشوع لا لعب كالرقص ونحوه .

ان قلت : هذا تشريع ، لأنه لم يرد من الشرع إلا فيما لم يتمكن من القبلة .

قلت : ان التشريع يضاد الاحتياط ، إذ التشريع عبارة عن ادخال ما ليس من الدين في الدين بعنوان انه من الدين ، والاحتياط

....

عبارة عن الاتيان بالعمل الذي لا يعلم انه من الدين باحتمال انه مطلوب ورجاء انه من الدين .

ثم ان بعض العلماء فصّل فيما لو استلزم الاحتياط التكرار بين قلة الاطراف وكثرته ، فجوز في الأول ومنع في الثاني . ومنع هذا التفصيل جمع . وربما يوجه التفصيل بأن كثرة الاطراف موجبة للعبث مثلا : لو اشتبه امر القبلة بين طرفين وكان هناك داع عقلائي على عدم الفحص ، فصلّى صلاتين ، لم يعد في نظر العرف لاغياً ، وأما لو اشتبهت القبلة في الاطراف واشتبه ثوبه الطاهر في خمسين ، واشتبه المكان المغصوب منه بغيره ، واشتبه مسجده بما لا يصح ، فانه لو صلى ثمانمائة صلاة على تقدير امكانها يعدّ عابثاً ولاغياً ، مع امكان الفحص حتى يصلي صلاة واحدة ، بل يمكن منع الاتيان بجميع المحتملات حتى في صورة عدم امكان الفحص فتدبر .

هذا تمام الكلام في مسألة التكرار ، والله الموفق .

(تتمة)

قد تقدم أنه لو كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي العلمي يجزيه الاحتياط ـ على ما اختاره المتأخرون ـ ولا شبهة في أن حال الامتثال التفصيلي الظني بالظن الخاص حال العلم ، فيجوز الإحتياط وترك الاجتهاد والتقليد فيه ولو استلزم التكرار ، إذ هو قطع تنزيلي ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة وانما الفرق في جهة اخرى ، وهي أنه لا

يمكن مـع الإتيان بمقـطوع التكليف من الاحتياط ، بخـلاف الاتيـان بمـظنون التكليف بـالـظن الخـاص ، وذلـك لأن مـوضـوع الاحتيـاط احتمال الواقع ، ومن البديهي انه مع القطع لا يحتمل غـير المقطوع ، وأما مع الظن فانه يحتمل أن يكون الواقع في خلاف مظنونـه ، فيصح الاحتيـاط مع الامتثـال الظني التفصيـلي ، سواء كـان في الموضـوعات ـ كما لو قـامت البينة عـلى كون القبلة في هـذه الجهة ـ ام في الأحكـام ـ كما لو قام خبر العدل على كفاية صلاة الظهـر يوم الجمعـة ـ فانـه لو أتى بصلاتين في الأول وبالظهر والجمعة في الثاني لم يكن به بأس .

وكيف كان فلو قامت الأمارة او الطريق عـلى شيء وأراد المكلف الاتيان بجميع المحتملات احتياطـاً فهل يلزم عليـه ان يأتي بـالمظنـون اولا كما نسب الى جماعـة من الاساطـين ، ام يجوز الاتيـان بالمحتمـل اولاً ثم بما قام عليـه الطريق ؟ مثـلاً : لو سـافر الى اربعـة فراسـخ ، واراد الـرجوع بعـد يومـين فهل يلزم تقـديم التمـام عـلى القصـر لمن استظهر وجوب التمام في الفرض ، وتقديم القصـر على التمـام ، لمن استظهر وجوب القصر ، أم لا يلزم ، بل للمكلف تقديم أيهما شاء ؟

استدل من قال بلزوم تقديم المظنون : بأنه لو اخـر لم يتمكن من قصد الوجه في المظنون ، فلو كان التكليف حسب الـظاهر من الأدلـة التمام في المثال ثم قدم المكلف القصر لم يتمكن بعده من اتيان التمام بقصد الوجه ، اذ يحتمل كـون المكلف به واقعـاً هو القصـر ، فقصد الوجه وان لم يكن لازماً ولكن مخالفته مخالفة الاحتياط ، فيكون تقديم

....

المحتمل خلاف الاحتياط ، ولهذا احتاط بعض في تقديم الوضوء على مطلق الاغسال ، وان افتى بعدم كفاية كل غسل عن الوضوء .

والجواب من وجهين :

اولاً : انا لا نحتاج الى قصد الوجه كما تقدم .

ثانياً : انه على تقدير لزومه لا اخلال بقصد الوجه ، إذ بعد قيام الحجة على التمام مثلا يصح قصد الوجه فيه ، وان احتمل كفاية القصد المتقدم عن الواقع . وعلى هذا فالظاهر جواز تقديم المحتمل على المظنون وبالعكس .

هذا كله فيما لو أراد الاحتياط مع الامتثال الظني الخاص ، أما الظن المطلق فهل يجوز الاتيان بالمحتمل مع المظنون بالظن المطلق ام لا ؟

نقول : إن كان من مقدمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط للعسر او الحرج او غير ذلك فالمتعين القول بعدم صحة الاتيان بالمحتمل ، اذ جواز الاحتياط وجواز العمل بالظن المطلق على هذا القول متضادان ، فانه لو قلنا بجواز الاحتياط لم تتم مقدمات الانسداد ، فلا يكون الظن المطلق حجة ، وان قلنا بتمامية مقدمات الانسداد لم يجز الاحتياط ، كما هو واضح . وإن كان من مقدمات دليل الانسداد عدم وجوب الاحتياط فالمتعين جواز الجمع بينهما .

....

وتتفرع على هذه المسألة مسألة اخرى ، وهي : انه هل يجوز ترك الإمتثال الظني الانسدادي بالاجتهاد او التقليد والعمل بالاحتياط ام لا ؟ فمن يقول بأن من المقدمات عدم جواز الاحتياط لم يجوّز ترك الطريقين ـ كما حكي عن بعض ـ ولهذا منع من ترك الطريقين ، ومن يقول بأن من المقدمات عدم وجوب الاحتياط يجوّز ترك الطريقين والعمل بالاحتياط .

وبهذا ظهر أنه لاوجه لتعجب بعض الاساطين عن عدم اجازة صاحب القوانين للعمل بالاحتياط مع قوله بالانسداد ، لأنه يرى من مقدماته عدم جواز الاحتياط .

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي القائم على جواز الاحتياط مطلقاً حتى في العبادات ، وحتى فيما لو استلزم التكرار وكان له طريق الى العلم .

ثم انه يصح الاستدلال على المطلب بالاخبار الدالة على جواز الاحتياط ، فانها اما للاستحباب واما للارشاد ، وعلى كل تقدير تدّل على جوازه ، إذ كل من الارشاد والاستحباب فرع الجواز .

ثم انه ربما نسب الى بعض الأعاظم المنع عن العمل بالاحتياط ، واستدل له بأنه شرط في صدق الاطاعة كون امر المولى محركاً ، ولو عمل بالاحتياط لم يكن الأمر محركاً ، بل احتماله ، وهذا لا يصدق عليه الطاعة والانقياد .

....

والجـواب : ان احتمال الأمـر ، اذا كـان محـركـاً يصـدق عليـه الانقياد والاطاعـة بطريق اولى ـ كـما تقدم ـ ويشهـد لذلـك ما التـزمه العلماء ، حتى نفس هذا المستشكل ، من حسن العمل بالاحتيـاط في الشبهة البدوية ، مع ان المحرك احتمال الأمر والنهي لا القطع بهـما ، ويعدّ مثل هذا المحتاط شرعاً وعرفاً من اظهر مصاديق المـطيع والمنقـاد كمالا يخفى .

وربما يقال : ان الاحتياط انما يحسن عقـلاً ويجوز شـرعاً فيـما اذا كان طرفاه مباحان او نحو ذلك ، أما لو كان احـد الاطراف محـرماً لم يحسن الاحتياط . مثلاً : الصلاة بلا وضوء محرّمة ، فالاحتياط باتيـان صـلاتين بمـائين مشتبهـين غير جـائز ، ولعله لـذا ورد الأمر بـالاراقـة والصلاة مع التيمم ، ولعله يأتي لهذا مزيد توضيح في بعض المبـاحث الآتية ان شاء الله تعالى .

(مسألة ـ ٢) : الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان او لا ، لكن يجب ان يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد .

(مسألة ـ ٢) : {الأقوى جواز العمل بالاحتياط} بمعنى تطبيق العمل على الاحتياط {مجتهداً كان} العامل على طبق الاحتياط {أو لا} بأن كان عامياً {لكن يجب ان يكون} غير المجتهد {عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد او بالتقليد} وذلك لأنه لو لم يكن عارفاً بطريق الاحتياط من احدهما لا يكون مأموناً من الضرر المحتمل . نعم لو كان طريق الاحتياط ضرورياً او يقينياً فلا يحتاج الى الاجتهاد أو التقليد فيه ، كما تقدم .

(مسألة ـ ٣) : قد يكون الاحتياط في الفعل، كما اذا احتمل كون الفعل واجباً ، وكان قاطعاً بعدم حرمته ، وقد يكون في الترك كما اذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه ،

(مسألة ـ ٣) : {قد يكون الاحتياط في الفعل ، كما اذا احتمل كون الفعل واجباً ، وكان قاطعاً بعدم حرمته} من غير فرق بين العبادات وغيرها ، وكذا لا فرق بين ما احتاج الى التكرار او لا ، ولا يفرق فيما لا يحتاج الى التكرار بين كون الاحتياط في شيء ضمني أو شيء مستقل .

مثلاً : قد يقتضي الاحتياط تكرار صيغة الطلاق او إجراء اصل صيغة الطلاق ـ فيما لو شك بأن هذا العقد موجب للزوجية ام لا ، وأراد الفك على تقدير وجود العلقة ـ وقد يقتضي تكرار العبادة إما من نوع واحد ، كالصلاة الى أربع جهات ، او من نوعين ، كصلاة الظهر والجمعة ، او من جنسين ، كما لو نذر شيئاً وشك في انه كان صلاة ركعتين ام صوم يوم ، وقد يقتضي الاتيان بالسورة في ضمن الصلاة ، وقد يقتضي الاتيان بالصلاة عند رؤية الهلال . وقد ظهر انه لا فرق فيه بين الموضوع والحكم .

{وقد يكون في الترك ، كما اذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه} ويأتي فيه الاقسام السابقة ، فقد يكون ترك معاملة ، وقد يكون ترك عبادة ، وعلى كل تقدير فقد يكون ترك امرين ، وقد يكون ترك امر واحد ، والأمر الواحد إما في ضمن شيء ، او شيء

وقد يكون في الجمع بين امرين مع التكرار ، كما اذا لم يعلم ان وظيفته القصر او التمام .

مستقل ، فالشيء غير العبادي المستقل بلا تكرار ، كترك معاملة محتملة الربوية ، وترك قسم من الصوت المحتمل كونه غناءً ، ومع التكرار كترك المعاملتين لكون احدهما ربوياً ، وكالخنثى ، وغير المستقل كالتعليق في ضمن الطلاق مثلاً ، والعبادي المستقل بلا تكرار كالجمعة اذا احتمل حرمتها في زمان الغيبة ، ومع التكرار كالإتيان بظهرين في يوم واحد ، فان التكرار محتمل للحرمة بلا احتمال للوجوب ، والعبادي الضمني كقراءة سورة السجدة في صلاة النافلة مثلا .

{وقد يكون} الاحتياط {في الجمع بين امرين} فعلين او تركين كما تقدم ، اوفعل وترك ، كمن رأت الدم وكان تكليفها الجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضة .

وبهذا تبين ان قوله: {مع التكرار} زائد ، إذ معنى الجمع بين امرين هو التكرار . وان شئت قلت : يلزم على المتن احد الاشكالين بيانه :انه لو قصد من الامرين الاعم مما يصدق عليه التكرار {كما اذا لم يعلم ان وظيفته القصر او التمام} وما لا يصدق عليه كالخنثى والمستحاضة ثم اراد من التكرار القسم الأول خاصة لزم عليه عدم شموله لجميع اقسام الاحتياط ، مع انه لا وجه لخروجه بالقيد ، ولو قصد من الامرين خصوص ما فيه التكرار لزم زيادة هذا القيد فتدبر .

(مسألة ـ ٤) : الأقوى جواز الاحتياط ، ولو كان مستلزماً للتكرار ، وامكن الاجتهاد او التقليد .

(مسألة ـ ٤) : {الاقوى جواز الاحتياط ، ولو كان مستلزماً للتكرار } في العبادة {وامكن الاجتهاد او التقليد} .

وقد تقدم تفصيل الكلام . وحاصله : ان الاحتياط إما ان يكون في العبادة ، وإما ان يكون في غيرها ، وعلى كل حال فإما ان يستلزم التكرار ام لا ، وعلى كل حال فإما ان يتمكن من تحصيل الحجة ام لا . ثم ان غير العبادات قد يكون مما يحتاج فيه الى قصد الانشاء كالعقود والايقاعات ام لا ، وعلى كل حال يجوز الاحتياط .

اللهم الا أن يقال : بأن العقلاء لا يرون حسن الاحتياط مطلقاً ، ويدلّ على ذلك انه لو أمر السلطان بعض عبيده باطاعة خادمه الخاص ثم امر الخادم بأمر ، يحتمل فيه الاشتباه احتمالاً عادياً ، ثم ان العبد ان لم يستمع الى كلامه ، وذهب وأتى بكل الاطراف المحتملة ، عبادة كان ام غيره ، يعدّ عند العقلاء مستوجباً للذم ، لا لأنه لعب وعبث ولا لما تقدم من الاشكال ، بل لكونه في نفسه قاعدة عقلائية ، فتأمل .

وفي المقام لا بأس بإيراد كلام للشيخ محمد حسين الاصفهاني (رحمه الله) نقل عن بعض مخطوطاته ، وهو [أن المانع إما عدم صدور العمل عن داعٍ الهي بل من غيره ، أو التشريك في الداعي بحيث لا يكون الأمر مستقلاً في الدعوة ، او تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب ، أو تعنون الفعل المأتي به بداعي الأمر بعنوان

....

اللعب .

والكل مفقود : اما الأول فلأن المفروض ان المحرك للفعل كل من المحتملات وهو الأمر المحتمل تعلقه به ، واما الثاني فلأن المفروض عدم محرك الى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل ، فلا تشريك في الداعي ، وإلا فلو فرض التشريك ، لم يكن فرق بين الداعي العقلائي وعدمه في المفسدية ، وعدم صدور العمل عن داع الهي مستقل في الدعوة ، واما الثالث فلأن المفروض أن ذات العمل صلاة واتصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها من داع نفساني شهواني ، ومع فرض صدورها عن داعي الأمر المستقل في الدعوة لا معنى لتعنون ذات الصلاة باللعب والعبث ، وأما الرابع فلأن اتصاف المأتي به بداعي الأمر بوصف اللعب والعبث ـ بأن يكون الداعي الى جعل الأمر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلائي ـ والمفروض ان داعيه الى امتثال امر المولى ما هو الداعي في غيره من توقع الثواب او تحصيل مرضاة المولى او غيرهما .

وتوهم ان اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر ، لفرض صدور العمل عن داعي الأمر ، وهو حسن بذاته . مدفوع بأن المأتي به بداعي الأمر او بقصد التعظيم انما يكون حسناً بذاته ، بمعنى انه لو خلي ونفسه، يندرج تحت عنوان الإنقياد للمولى وعنوان الاحسان اليه ، لا أن حسنه كحسن العدل ، والاحسان ذاتي لا يتخلف عنه ، بل التعظيم في مورد يعرف به المولى فيقبل إحسانه اليه ، ولو مع

....

انحفاظ عنوان الصدق في المهلك للمؤمن ، مع ان الصدق حسن بذاته بذلك المعنى ، فلو فرض اتصاف المأتي به بداعي الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعي الداعي غرضاً شهوانياً نفسانياً لا يصدر ممدوحاً عليه بل مذموماً عليه .

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أيضاً ، أن الداعي الى تحصيل اليقين باطاعة الأمر ايضا هو الداعي في غير هذا المورد ، وهو اسقاط العقاب في وجدان الفعل مثلا ، بل لو كان هناك لعب ولغو ، لكان في كيفية تحصيل اليقين باطاعة الأمر ، وهو اجنبي عن اتصاف الاطاعة بعنوان اللعب ، بل عنوان تحصيل اليقين لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين باطاعة الأمر .

توضيحه : ان لتحصيل اليقين باطاعة الأمر طريقين :

الأول : معرفة الواجب واتيانه بعينه ، فيحصل له اليقين باطاعة الأمر واسقاطه .

الثاني : اتيان محتملات الواجب الواقعي ، فانه يوجب حصول اليقين باطاعة الأمر الواقعي وسقوطه ، فاختيار الطريق الثاني على الأول لاحد امور ثلاثة : فتارة: يختار لداع محبوب ، وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلا في مدة مديدة . واخرى: يختاره لداع عقلائي ، وهو فيما اذا كان تحصيل معرفة الواجب اكثر مؤونة من اتيان المحتملات ، فسهولة الطريق تدعوه الى اختياره . وثالثة : لا

....

لهذا ولا لذاك بل لمجرد غرض نفساني ، فتحصيل اليقين من اصله وان كان كما في سائر الموارد إلا ان تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني ، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالاطاعة .

ومنه تعرف انه كما لا لعب ولا عبث في الأمر ، كذلك في كيفية اطاعته ، وانما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا مرجح عقلائياً لتحصيل اليقين من هذا الوجه الخاص] ، انتهى كلامه رفع مقامه .

(مسألة ـ ٥) : في مسألة جواز الاحتياط يلزم ان يكون مجتهداً أو مقلداً لأن المسألة خلافية .

(مسألة ـ ٥) : {في مسألة جواز الاحتياط يلزم ان يكون مجتهداً أو مقلداً} وذلك لأن الاجتهاد والتقليد مؤمنان : أما كون الاحتياط مؤمناً فيتوقف على احد امرين :

الأول : أن يجتهد الشخص في هذه المسألة حتى يعلم جواز الاحتياط في الأحكام او يحصل الحجة الاجتهادية على ذلك .

الثاني : ان يقلد مجتهداً في هذه المسألة .

ولكن لا يخفى انه يلزم ان يستقل عقله بجواز التقليد في هذه المسألة ، والا احتاج الى حجة اخرى في هذا التقليد . وبعبارة اخرى : حيث ان كل ما بالغير لا بد وان ينتهي إلى ما بالذات ، فاللازم على الشخص اذا أراد الاحتياط في الأعمال من انتهائه الى ما يستقل العقل بحجيته ، فاما ان يستقل العقل بكفاية الاحتياط ابتداءً ، واما ان لا يستقل ولكن يستقل بجواز التقليد في هذه المسألة ، فالاحتياط مستند الى التقليد والتقليد مستقل عقلي .

وبهذا تبين ان قول المصنف : {لأن المسألة خلافية} لا يصلح علة لوجوب الاجتهاد او التقليد في مسألة جواز الاحتياط ، اذ لو فرضنا كون المسألة وفاقية جوازاً او منعاً ، لم ينفع الاتفاق على الجواز في جواز احتياط هذا الشخص ، ما لم يستقل عقله بجوازه او جواز التقليد فيه ، وكذلك لم يضر الاتفاق على المنع في جواز الاحتياط ، اذ

....

لو استقل عقله بجوازه لم يكن الاتفاق على المنع قادحاً له .

وقد تبين مما ذكرنا وجوب استقلال العقل بجواز الاستناد الى كل من الاجتهاذ والتقليد والاحتياط ، او جواز الاستناد الى فتوى مجتهد يفتي بجواز الاستناد الى احدها .

(مسألة ـ ٦) : في الضروريات لا حاجة الى التقليد ، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ، وكذا في اليقينيات اذا حصل له اليقين ، وفي غيرهما يجب التقليد ان لم يكن مجتهداً اذا لم يمكن الاحتياط وان امكن تخير بينه

(مسألة ـ ٦) : {في الضروريات لا حاجة الى التقليد ، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما} إذ التقليد عبارة عن العمل على طبق قول أهل الخبرة ، الذي هو حجة شرعية في ظرف الشك في الحكم ، فلو علم بالحكم لا مجال للرجوع الى الحجة ، سواءً كان مطابقاً ـ لأنه كالحجر في جنب الانسان ـ او مخالفاً لأنه لو أوجب المولى الرجوع حينئذٍ كان مناقضاً في نظر العبد ، كما تقرر في مبحث القطع في الاصول . وبهذا ظهر أن المراد من قوله "لا حاجة" عدم صحة التقليد لا عدم وجوبه .

{وكذا في اليقينيات اذا حصل له اليقين} اي القطع ، وبين اليقينيات والضروريات عموم من وجه ، فان كثيراً من المطالب اليقينية ليست ضرورية ، كما ان بعض الضروريات ليست يقينية عند بعض .

ومنه يعلم ان عدم التقليد في الضروري اذا كان ضرورياً عنده ، أما اذا لم يكن ضرورياً وجب التقليد {وفي غيرهما} من الواجبات والمستحبات والمكروهات والمحرمات والمباحات والأحكام الوضعية {يجب التقليد ان لم يكن مجتهداً اذا لم يمكن الاحتياط} او امكن ولم يجز {و} إلا فـ {ان امكن} الاحتياط وجاز {تخير بينه} أي بين

وبين التقليد .

الاحتياط {وبين التقليد} .

وان شئت قلت : ان الطرق الثلاثة ، ان لم يتمكن المكلف الا من احدها كان متعيناً ، وان تمكن من اثنين منها او من جميعها كان مخيراً .

والظاهر جواز العمل في المستحبات ، والمكروهات ، والمباحات - مما لا يحتمل الحرمة والوجوب - على طبق الكتب المؤلّفة في هذا الباب ، ككتاب حلية المتقين ، ومرآة الكمال ، ومفاتيح الجنان ، ونحوها ، مما اثبتت فيها الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم) ، وذلك لجريان السيرة المستمرة على العمل بكتب الأدعية والزيارات والآداب التي ألفها الثقات ، فتأمل .

ثم ان هذه المسألة تبين المراد من المسألة الأولى الدالة على حصر التقليد في العبادات والمعاملات ، وقد تقدم وجه الحصر في الثلاثة ووجه جواز العمل على طبق كل واحد منها ، فراجع .

(مسألة ـ ٧) : عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل .

(**مسألة ـ ٧**) : {عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل} ان اراد بالبطلان الفساد ـ كما هو ظاهر عبارته ـ ففيه انه لم تقم حجة على بطلانه مطلقاً ، سواءً طابق الواقع وحصل منه قصد القربة ـ فيما احتاج اليه ـ ام لا ، بل الظاهر صحة العمل اذا طابق الواقع وحصل منه القربة فيما يحتاج اليها ، وان اراد بالبطلان عدم الاكتفاء به في نظر العقل لعدم حصول الأمان من العقاب ـ كما ربما يظهر من بعض الفروع الآتية ـ فهو وان كان صحيحاً في الجملة لكن يجب تقييده بالملتفت كما تأتي منه الاشارة اليه .

(مسألة ـ ٨) : التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد

(مسألة ـ ٨) : {التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد} الذي يستفاد من العرف واللغة ، ان التقليد عبارة عن اتباع الغير ، فينقسم الى قسمين :

الاول : التقليد فيما لا يتعلق بالعمل وهو الالتزام بقول الغير ، كما يقال التقليد في اصول الدين حرام .

الثاني : التقليد فيما يتعلق بالعمل .

والكلام الآن في الثاني فنقول : اختلفوا في معنى التقليد المتعلق بالعمل على اقوال شتى :

الأول : الالتزام بالعمل بقول الغير ، كما في تعريف المصنف .

الثاني : قبول قول الغير .

الثالث : الأخذ بقول الغير .

الرابع : تعلم الأحكام عن الغير .

الخامس : رجوع الجاهل الى العالم .

السادس : انه نفس العمل بقول الغير .

والظاهر هو الاخير ، وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة : وهي ، إن اللازم في هذا المقام ، هو اتباع الدليل الدال على وجوب احد الطرق الثلاثة ، لا ملاحظة المعنى اللغوي او الاصطلاحي لها ، اذ الكلام في التقليد الواجب لا غيره .

....

اذا عرفت هذا قلنا : الثابت هو وجوب الاستناد الى الحجّة او تحصيل الواقع بالاحتياط ، فكما ان الواجب على المجتهد هو العمل على طبق اجتهاده ، كذلك الواجب على المقلد هو العمل على طبق فتوى الفقيه ، واما غير ذلك من المعاني فممّا لا ربط له بالواجب .

والحاصل ، ان التقليد الواجب ، عبارة عن العمل الملوّن بلون مطابقة فتوى الغير ناشئاً عن فتواه ، فلو كان مطابقاً بلا استناد اليه لم يكن تقليداً ، ولو خالف الواقع لم يُعذر .

واما الأقوال الأُخر فنقول : اما الالتزام فليس بواجب اصلا ، لما تحقق في الأصول من انه لا يجب بالنسبة إلى العمل بل الالتزام واجب في الأصول الدينية ، والعمل واجب في الفروع .

واما القائلون بالالتزام ، فإنما التزموا به فراراً عن الدور . بيان ذلك : ان العمل متوقف على التقليد والا لم يكن صحيحاً ، فلو كان التقليد هو العمل لزم كون العمل متوقفاً على العمل ، وعن محذور لزوم عدم كون العمل مستنداً الى التقليد ، مع لزوم استنادالعمل على الاجتهاد أو التقليد .

والحاصل ان التقليد مقابل الاجتهاد ، فكما ان الاجتهاد سابق على العمل والعمل متفرع عليه ، كذلك التقليد ، ولكن هذين الأمرين غير تامّين اما الدور فلأنا نقول : العمل الملّون بالمطابقة لرأي

....

الغير مع الاستناد اليه هو التقليد ، وليس التقليد مقدمة للعمل والعمل متوقفاً على التقليد ، فالتقليد كالستر والاستقبال في الصلاة ، فكما ان الصلاة مشروطة بالساتر والاستقبال ومع ذلك لا يتقدمان عليه كذلك العمل الصحيح مشروط بكونه ملوناً بالتقليد ولا يتقدم عليه التقليد .

وبهذا تبين الجواب عن المحذور الثاني ، وان استناد العمل الى التقليد لا يكون بمعنى كونه مقدما على العمل، فالمجتهد والمقلد سواء في وجوب العمل ، ولكن المجتهد يعمل على طبق رأيه والمقلد يعمل على طبق رأي مجتهده .

نعم كل واحد منهما يحتاج في عمله الى مقدمة ، فالمجتهد يتوقف عمله على الاجتهاد ، والمقلّد يتوقف عمله على علمه برأي المجتهد .

وظهر من هذا الجواب : انه لما كانت صحة العمل من غايات التقليد فاللازم تقدم التقليد عليه ، اذ الغاية غير ذيها . وجه الظهور : ان صحة العمل ، متوقفة على تلوُّن العمل بلون التقليد ، كما ان صحة الصلاة متوقفة على تلوُّن الصلاة بلون الاستقبال والستر ، ولا يلزم تقدم التقليد على العمل ، كما لا يلزم تقدم الستر والاستقبال على الصلاة .

هذا ، وهنا كلامان آخران يؤيدان كون التقليد عبارة عن الالتزام :

....

الأول : ظاهر رواية ابي بصير عن ام معبد المتقدمة ، حيث قالت : " قد قلدتك ديني "[١] الى آخره ، فان ظاهر قلدتك التزمت بالعمل على طبق قولك .

والجواب عدم تسليم الظهور ، فان معنى "قلدتك ديني" جعلت ديني كالقلادة في عنقك ، بحيث تكون ملتزماً بصحته وفساده ، وهذا ظاهر في العمل على طبق دستوره لا في الالتزام بالعمل .

ومن هذا الحديث يظهر أن ما ذكره شيخنا المرتضى (رحمه الله) في وجه التسمية بالتقليد من أن [التقليد لغة جعل الغير ذا قلادة][٢] - انه انما سمي بذلك لأن المقلد يجعل اقوال المجتهد قلادة لنفسه - منظور فيه ، فان المجتهد مقلَّد بالفتح لا مقلِّد بالكسر، كما يظهر من هذه الرواية وغيرها .

الثاني : ان الظاهر من العرف حيث يقولون "قلّد فلان المجتهد الكذائي" هو الالتزام بالعمل على طبق أقواله لا نفس العمل ، وهذا الفهم العرفي حجة في باب الألفاظ ، إذ هم الملقى اليهم قوله (عليه السلام) « فللعوام أن يقلدوه »[٣] .

والجواب : أنّا لسنا بصدد بيان معنى التقليد اصطلاحاً او لغة ،

---

(١) الكافي : ج ٦ ص ٤١٣ باب من اضطر إلى الخمر للدواء - ح ١ .

(٢) مجموعة رسائل فقهية واصولية ص ٤٥ رسالة الاجتهاد والتقليد .

(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

بل تقدم أن المبحوث عنه هو الواجب على المجتهد والمقلّد ، ولم يقم دليل إلا على وجوب العمل على طبق رأي المجتهد ، بمعنى كون العمل ملوناً بلون التطبيق على رأيه . مع انه كيف يكون معنى التقليد عرفاً هو الالتزام ، مع انا نعلم باستناد عرف المتشرعة الدائر لديهم هذا الاصطلاح الى العلماء ، وهم مختلفون في معنى التقليد .

ويؤيد كون التقليد بمعنى العمل فقط لا الالتزام انه لو التزم شخص بالعمل ولم يعمل الى ان مات لا يسمى مقلداً عرفاً .

وكيف كان ، فكون التقليد هو الالتزام غير تام ، وأما المعنى الثاني وهوقبول قول الغير ، فليس واضح المراد ، فانه ان أراد الالتزام رجع الى الأول ، وان اراد العمل رجع الى ما ذكرنا ، وان أراد الأخذ او التعلم رجع الى الثالث والرابع ، وعلى كل حال ، فلم يقم دليل عليه بغير ما لو اراد العمل ، كما أنه لا دليل على وجوب التقليد بمعنى الأخذ والتعلم .

واما المعنى الخامس ـ وهو رجوع الجاهل ـ فهو دليل وجوب التقليد وكونه حجّة شرعا لا انه تقليد ، بالاضافة الى ان المراد بالرجوع ان كان العمل رجع الى ما ذكرنا وان كان الالتزام ورد عليه الكلام السابق .

وقد ظهر عدم استقامة المعاني المذكورة وتعيّن المعنى المختار ، كما انه ظهر ، بطلان ما ربما يحكى عن بعض اهل العلم من تفسيره

معينٍ ، وان لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فـاذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد .

التقليـد بمعنى آخر ، وهـو تقبيل اليـد بعنوان البيعـة تمسكاً بـأنه قسم منها ، وهذا مع انه يرجع الى الالتـزام الذي لا دليـل عليه ، اوضـح فساداً من ان يخفى .

ثم لا يخفى أن التقليد لو كان بمعنى الالتزام ونحوه صح تقسيمـه الى التقليد في جميع الأحكام ، وفي بعضها لأمكان الالتزام بـالعمل في جميع الاحكام على طبق رأي المجتهد ، واما لو كـان بمعنى العمل فـلا يصح التقليد في جميع الاحكام ، لمعلومية عدم امكـان العمل كـذلك الا بمعنى الاحكام التي هي محل الابتلاء .

(معين ، وان لم يعمل بعد ، بل ولـو لم يأخـذ فتواه ، فـاذا اخذ رسـالته والـتزم بـالعمـل بمـا فيهـا كفى في تحقق التقليـد) إمـا مقـابـل للمردد ، بأن لا يجوز تقليد احـد من زيد وعمـرو مردداً ، وإمـا مقابـل للمشخص بأن لا يجوز تقليد مجتهد لا يعلم مشخصاته ، وأمـا لو كـان المراد المعنى الأول فهو صحيح ، إذ لا وجود للواحـد المردد كـما حقق في الأصول ، واما لو كان المراد المعنى الثاني ، ففيـه انه لا دليـل على هـذا الاشتراط ، إذ معرفة المشخصات ، لا دليـل على وجـوبها في التقليـد ، فـإن التقليـد ـ كـما سبق ـ عبـارة عن رجـوع الجـاهـل إلى العـالم ، وبالضرورة لا يشترط فيه عقلاً العلم بالمشخصات .

ألا ترى انه لو عمل شخص بكتـاب هندسي يعلم اجمـالا بكون مهندسه يصح الركون اليه عند العقلاء ، من غير ان يعرف مؤلفـه لم

....

يكن ملوماً عند العقلاء في ذلك ، وسيأتي زيادة توضيح لهذا ان شاء الله تعالى .

ثم ان المجتهد إما ان يكون واحداً ، ولا اشكال في لزوم تقليده للعامي تخييراً بينه وبين الاحتياط ، وإما أن يكون متعدداً ، وعلى هذا فاما ان يكونوا مختلفي الآراء في المسألة المبتلى بها او متفقي الآراء ، فالكلام يقع في مقامين :

الأول : ما لو تعدد المجتهد مع اتفاق آرائهم ، فيجوز تقليد احدهم المعين ـ اي المشخص ـ وأحدهم غير المشخص والجميع ، ومعنى احدهم غير المشخص ، انه يعلم ان هذه رسالة احدهم فيعمل على طبقها . ووجه الجواز مطلقاً ، ما تقدم من ان الدليل إنما يدل على وجوب تطبيق العمل على طبق الحجّة ، ولا دليل على وجوب وحدتها او تعيينها ، وذلك كما لو كان في المسألة اخبار متعددة فيجوز الاستناد اليها جميعاً او الى بعضها معيناً او غير معين .

ثم انه قد تبنى مسألة جواز التقليد ، لواحد مردد على انه مثل الصلاة جماعة التي لا يجوز الاقتداء بشخص غير معين ـ أي مردّد ـ أم مثل الأخبار المتعددة التي لا يلزم الاستناد الى احدها المعين ، فتأمل .

الثاني : مالو تعدد المجتهد مع اختلافهم في الآراء .

قد يقال : انه يلزم حينئذ ، الالتزام بالعمل على طبق فتوى احدهم ثم العمل ، فالالتزام في هذا المقام واجب مقدمة للعمل ،

....

وذلك لأنه لـو لم يلتزم بـأحدهم لم يلتـزم بالحجـة ، والالتزام بـالحجة واجب . وهـذا فاسـد ، اذ من المعلوم انه لـو عمل عـلى طبق فتـوى احـدهم لم يصدق عليـه انه لم يعمـل بالحجـة ، والواجب هـو العمل بالحجة فقط ، كما تقدم .

وكيف كان ، فالأمر دائر حينئذ بين امور ثلاثة :

الأول : العمل بأحدهم المعين ، بحيث لا يجـوز له العمـل على طبق فتوى غيره ، وهذا ترجيح بلا مرجح .

الثاني : العمل بالواحـد لا على التعيـين ، أي ايهم شاء . وربمـا يقال بعدم صحة هذا أيضاً ؛ اذ الحجتان اذا تعارضتا تسـاقطتـا ، إلا فيـما اذا دلّ دليل من الخـارج على الأخـذ بأحـدهما ، كـما في الأخبـار العلاجية ، وسيأتي ما فيه .

الثـالث : التسـاقط ـ كـما هـو مقتضى الأصـل ـ والـرجـوع الى الاحتياط الذي هـو الشق الثاني من التخيـير للعامي بقـدر الامكان . وهذا أيضاً باطل ، لما قد يـدَّعى من الضرورة والاجمـاع والسيرة عـلى عدم التساقط ، فتدبر .

قيل ان هذا كله على تقدير كون حجية التقليد مستنـداً الى الأدلة النقلية ، وأما اذا كـان من باب الـرجوع الى اهـل الخبرة ، فـالظاهـر جواز الرجوع الى احدهم . ويرده اطلاق الأدلة النقلية ، فلا فرق بينهـا وبين الدليل العقلي في جواز الرجوع الى احدهم تخييراً .

....

والذي ينبغي ان يقال: جواز الرجوع في صورة الاختلاف اليهم كما كان جائزاً في صورة الاتفاق .

نعم لا يتصور الرجوع الى كلهم في مسألة واحدة ، في عمل واحد ، اذا كانت الآراء متخالفة ، وهل يجوز الرجوع الى الثاني الذي يفتي بخلاف الأول بعدما عمل بفتوى الأول ؟ وجهان :

الأول : الجواز ، على فرض كون التخيير استمرارياً .

الثاني : عدم الجواز ، ولو على فرض كون التخيير استمراريا ، وذلك للزوم العلم بمخالفة الواقع . ومثل هذا الكلام مذكور في الأصول في مبحث مخالفة العلم الاجمالي .

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع اليهم جميعاً ، بأن يعمل في كلٍ مسألةٍ على طبق فتوى احدهم ، ثم اذا شاء اخذ بفتوى غيره في نفس تلك المسألة مرة اخرى .

وهذا اذا لم يلزم التناقض مسلَّم ، وفيما اذا لزم فالاحوط عدمه . نعم قد يقال بأن الظاهر من قوله (عليه السلام) « ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا»[1] وقوله (عليه السلام) « فللعوام ان يقلدوه » وامثال ذلك لزوم تقليد شخص معين في جميع المسائل ، ولكن فيه ما لا يخفى .

---

(١) الوسائل : ج ١ ص ٢٣ الباب (٢) من ابواب مقدمة العبادات ح ١٢ .

(مسألة ـ ٩) : الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت

(مسألة ـ ٩) : {الاقوى جواز البقاء على تقليد الميت} في المقام اطراف من الكلام :

الأول : في انه لو لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده ، إما لعدم وجود المجتهد ، او لعدم اجتماع الشروط فيه ، فهل يجوز البقاء على تقليد الميت ام لا ؟ الظاهر جواز البقاء ، تخييراً بينه وبين الاحتياط لو امكن والا تعين البقاء ،ولاشبهة فيه ،.سواء كان دليل التقليد عقلا او نقلا : أما العقل فلوضوح تجويزه الرجوع الى اهل الخبرة ولو كان ميتاً ـ فيما لم يكن حيّ من اهل الخبرة ـ وأما النقل فلبداهة ان الأدلة ـ ولو قلنا بانصرافها عن الميت فرضا ـ انما هي واردة في مقام الإمكان ، واما مقام عدم الامكان فهي ساكتة لو لم تكن مطلقة ، فالمرجع حكم العقل فقط .

الثاني : ان المسألة قد تكون في صورة موافقة فتوى الحي للميت وقد تكون في صورة المخالفة ، أما الكلام في الصورة الأولى ، فربما يقال بأنه بناءً على كون التقليد هو العمل برأي الغير ـ واحداً كان او متعدداً ـ لا تترتب صحة العمل واقعاً وعدمها على الجواز وعدمه ، لأن العمل الموافق لرأي الميت موافق لرأي الحي ، فيكون صحيحاً مطلقاً ، أما بناءً على كونه الالتزام بالعمل ، فصحة العمل عقلاً وعدمها تبتنيان على حجية رأي الميت وعدمها .

وفيه ما لا يخفى : أما اولاً : فلأن التقليد ـ ولو كان عبارة عن العمل ـ لكن تقدم لزوم تلوّنه بلون الاستناد بحيث يتمكن من

....

استناده الى المفتي لو كان مخالفاً للواقع ، وصرف الموافقة غير كافية .

ألا ترى انه لو جعل المولى زيداً ، واسطة بينه وبين عبيده ، ولم يجعل عمرواً كذلك، ثم ان العبد استند الى عمرو في موضوع كان للمولى المعاقبة في صورة المخالفة ولو كان نظر عمرو موافقاً لنظر زيد ، ولا يصح للعبد الاعتذار بتوافق الرأيين ، لوضوح انه لم يطابق عمله الواقع ولا استند الى حجة .

وأما ثانياً : فلأن الالتزام ـ لو قيل به ـ صح الالتزام برأي الميت لو كان موافقاً للحي ، على تقدير صحة الاستناد الى الميت لو قيل بأن التقليد هو العمل .

والحاصل عدم الفرق بين الالتزام والعمل في ذلك . والصحيح أن يقال : إن جاز التقليد في صورة موافقة الرأيين ، يبتني على مسألة جواز تقليد الميت استدامة ، فمن قال بالجواز هناك قال به هنا ومن لم يقل هناك لم يقل هنا .

والحاصل انه لو كان حجة صح الالتزام والعمل على طبقه ، ولو لم يكن حجة لم يصح الالتزام ولا الاستناد .

وأما الكلام في الصورة الثانية ـ وهي مخالفة رأي الميت للحي ـ فنقول : ربمايقال لا مجال للتمسك بالأدلة اللفظية ، لتكاذب الرأيين المانع من شمول الدليل لهما ولأحدهما للترجيح بلا مرجح ، فلا بد

....

من اثبات الحجة من رأي الميت او الحي ، من الرجوع الى دليل آخر .

وفيه نظر لأن بناء العقلاء على الأخذ باحدى الحجتين في صورة الاختلاف ، ولو كانت حجيتهما مستندة الى دليل لفظي ، فلو قال المولى لعبده "اسمع كلام زيد وعمرو" ثم قال : زيد "بوجوب الفعل الكذائي وعمرو بحرمته" جاز للعبد اخذ احدهما ، وكان عند المولى والعقلاء معذوراً ، واخبار العلاج ثم التخيير على وفق القاعدة العقلائية ، لا انها مخالفة .

مع ان لنا التمسك ببناء العقلاء ، فان العقلاء يرجعون الى احد الشخصين من اهل الخبرة المخالفين من غير فرق بين الاموات والاحياء ، فلو راجع الشخص طبيباً ثم مات الطبيب عمل على طبق دستوره وان كان الطبيب الحي مخالفاً له ، ولو أمر الامام بالرجوع الى يونس بن عبد الرحمن لم يفهم السائل الرجوع اليه في زمان حياته فقط ، بل يعمل على طبق كلامه حتى بعد الممات ، وحتى لو كان شخص آخر ، مثل يونس مخالفاً له في الفتوى والحكم .

اذا عرفت هذا قلنا : ان تمت دلالة الأدلة اللفظية على جواز البقاء على تقليد الميت فهو، وإلا فان كان هناك اصل عملي فاللازم الرجوع اليه ، والا فالمرجع الاشتغال ، لأن الشك في الحجية موضوع عدم الحجية ، كما تقرر في الاصول ، لكن الادلة اللفظية شاملة لما نحن فيه لعدم مانع عن اطلاقها ولم يقيد احدها بالحياة ولا ظهور لها فيها

....

إلا بدوياً ، فلا وجه لرفع اليد عنها .

وكيف كان ، فالمهم حينئذ التكلم في الأصل العملي ، فنقول : قد يتمسك لجواز تقليد الميت استدامة بالأصل ، وذلك بعدة تقريرات :

التقرير الأول : استصحاب الحجية ، بأن يقال : كان رأي هذا الشخص حجة عليّ في زمان حياته ، وحيث شككنا بعد موته في حجّية رأيه فالأصل بقاء الحجية .

وقد اورد على هذا التقرير بأمرين :

الأول : ان الحجية ليست من الأحكام المجعولة ولا اثر لها ، وما ليست مجعولة ولا اثر مجعول له لا يجري فيه الاستصحاب . اما الصغرى فلأن الحجية منتزعة عن وجوب العمل المستفاد من قوله (عليه السلام) « فللعوام ان يقلدوه » وأمثاله ، فهي ليست مجعولة بجعل متأصل ولا تكون موضوعاً لاثر شرعي ، فلا يجري الاستصحاب فيها . وحيث لم يجر الاستصحاب فيها ، لم يجر فيما ينتزع منها من التنجيز والاعذار كما لا يخفى ، فتدبر . واما الكبرى فلأن جعل الاستصحاب في نحوه لغو صرف ، لما تقدم من انه لا يترتب عليه اثر شرعي ، والاستصحاب انما يجري فيما له اثر شرعي ولو بالواسطة ، لأن الحجة انما يكون بلحاظ العمل كما تقرر في الاصول . وكيف كان فاستصحاب الحجية غير جار .

....

الثاني : الاشكال في بقاء الموضوع ، وتقريره يتوقف على تمهيد مقدمة : وهي ان العناوين المأخوذة في الموضوعات على ثلاثة انحاء :

الأول : ان يكون العنوان معرفاً فقط بلا دخل له في ترتب الحكم اصلاً ، نحو "الماء المتغير نجس" فان التغير أخذ معرفاً ، ولا شبهة في جريان الاستصحاب في هذا القسم مع زوال التغير اذا شك في بقاء النجاسة ـ على القول المشهور ـ .

الثاني : ان يكون العنوان مقوماً للموضوع ، حتى انه لو ذهب العنوان ذهب الموضوع ، وذلك كالفقر في باب الزكاة ، والعدالة في باب صلاة الجماعة ، فانه لو زال الفقر او العدالة ، فلا شبهة في عدم جواز إبقاء الحكم لتبدل الموضوع .

الثالث : ان يكون العنوان محتمل الأمرين ، كالحياة في الحيوان الحيّ ، فانه ما دام حياً يكون طاهراً حرام اللحم ، فلو زالت الحياة وشك في بقاء الموضوع ـ من جهة انه الحيوان او المقيّد بالحياة ـ لا يجري الاستصحاب لاشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع والمفروض ان البقاء مشكوك .

اذا عرفت هذا قلنا : موضوع الحجيّة ـ اعني رأي المجتهد ـ ان لم يكن من القسم الثاني فهو من القسم الثالث قطعاً ، لاحتمال دخل الرأي حدوثاً وبقاءً فلا يجري الاستصحاب فيه .

وبعبارة اخرى : الحكم قد يكون دائراً مدار العنوان حدوثاً

....

فقط ، بأن كان حدوث العنوان سبباً لوجود الحكم الى الأبد ، وذلك كالماء المتغير ، فان وجود وصف التغير آناًما ، موجب لبقاء حكم النجاسة الى الابد ، وقد يكون الحكم دائراً مدار العنوان حدوثاً وبقاءً ، بأن كان وجود العنوان سبباً للحكم بحيث لو زال لم يكن حكم ، وذلك كالفقر في باب الزكاة والعدالة في باب الشهادة ، فجواز اعطاء الزكاة للشخص وصحة قبول قول الشاهد منوط بالفقر الفعلي والعدالة الفعلية ، وقد يكون مردداً بينهما ، كما لو لم يعلم ان الحكم هل هو متوقف على حدوث العنوان آناً ما ، ولو عدم بعده ام متوقف على بقاء العنوان . وما نحن فيه ـ اعني حجية الرأي ـ لو لم يكن من القسم الثاني فلا اقل من كونه من القسم الثالث ، ولا مجال حينئذ للاستصحاب .

ولكن ربمايقال : ان الموضوع للحجية نفس صدور الفتوى بغير مناقض ، وذلك لأن بناء كافة العقلاء على الأخذ بالرأي غير المناقض برأي آخر من غير فرق بين الميت والحي ، ألا ترى انه لو كان هناك مهندسان متخالفان في بناء العمارة ، ثم اخذ الانسان برأي احدهما ، وقبل الشروع في البناء مات ، لم يكن يرى العقلاء سقوط رأيه بل كان بعد الموت رأيه حجة كما كان قبل الموت .

وبهذا تبين ان صدور الفتوى ، موضوع للحجية حدوثا فقط فهو من القسم الأول . وانما قيدنا الموضوع بغير المناقضة لوضوح عدم حجية الرأي فيما لو ارتأى المفتي مناقضه لا عقلا ولا شرعا ، فان

....

المهندس الذي اخذنا برأيه لو تبدل رأيه لم يكن رأيه الأول حجة عند العقلاء وسيأتي في هذا مناقشة في المسألة (٣١) .

وكيف كان فالظاهر تمامية الاستصحاب ، والاشكال فيه بأنه لا موضوع حتى يستصحب ـ لأن الرأي كان موضوع الحجّة وبعد الموت يزول الرأي فلا موضوع للاستصحاب ـ باطل ، لما تقدم من ان الرأي آناً ما موضوع للحجية الى الأبد .

وبهذا تبين انه لا نحتاج الى القول ببقاء الرأي ، لقيام الرأي بالنفس الناطقة الباقية حتى يقال ليس كذلك ، اذ الموضوع للاستصحاب هو الامر العرفي ، وهذا الشخص الميت يصدق عليه انه لا رأي له . فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الأدلة اللفظية وبناء العقلاء على البقاء .

التقرير الثاني : استصحاب الحكم الواقعي ، بأن يقال : كان الحكم الواقعي في زمان حياة هذا المفتي وجوب السورة ، فنشك بعد موته في سقوطها عن الوجوب والأصل البقاء . وبعبارة اخرى : استصحاب المكشوف بفتوى الفقيه . وفيه انه لا يقين بالواقع ، اذ الفتوى ليس كاشفاً قطعياً كما لا يخفى ، وعليه فلا شك في البقاء ، فان الشك في البقاء متفرع على اليقين بالوجود ، والمفروض عدم اليقين بالوجود من الأول ، وأما اصل الشك في الحكم الواقعي حال الموت فلا يفيد بعد عدم يقين سابق ، وما ذكره الاخوند (رحمه الله) تصحيحاً لمثل هذا الكلام في التنبيه الأول من الاستصحاب محل

نظر ، كما لا يخفى .

التقرير الثالث : للاستصحاب استصحاب الحكم الظاهري ، اذ كانت السورة واجبة ظاهراً حال الحياة ، فبعد الموت نشك في بقاء وجوبها ، فالأصل البقاء .

وفيه : انه يتم على مبنى القدماء القائلين بالحكم الظاهري ، أما على مبنى المتأخرين المنكرين له - بل يقولون بالحكم الوضعي كالحجية او التنجيز والاعذار - فلا ، إذ لا حكم في الزمان السابق متيقناً حتى يستصحب .

هذا كله فيما لم يكن في البين اعلم ، والا فلو كان الميت اعلم كان مقدماً على الحي وكذا العكس ، لكن هذا إنما يتم على تقدير احراز بناء العقلاء على تقدم الأعلم على غيره مطلقاً ، أما في صورة الشك فان كان الحي اعلم كان من مورد تعارض الاستصحاب المعين للميت مع بناء العقلاء على تقليد الأعلم ، فلو احرز البناء سقط الاستصحاب ولو لم يحرز جرى الاستصحاب ، وان كان الميت اعلم فالاستصحاب وبناء العقلاء متطابقان على الميت ، وانما تبقى شبهة الاجماع المدعى على حرمة تقليد الميت مطلقاً حتى استمراريا .

وكيف كان فالظاهر جواز البقاء وجواز الرجوع مطلقاً اذا لم نقل بوجوب تقليد الأعلم ، والا تعين تقليد الاعلم حياً كان ام ميتاً .

اذا عرفت ما ذكرنا نقول : إن الأقوال في البقاء على تقليد الميت

....

ثلاثة : الوجوب ، والحرمة ، والجواز .

الأول : "الوجوب" ، والدليل عليه امران :

الأول : الاستصحاب وهذا إنما يتم على تقدير كون التخيير بين المجتهدين ابتدائياً ، واما اذا قلنا بالتخيير الاستمراري كان الاستصحاب دليلاً على جواز البقاء لا وجوبه كما لا يخفى .

الثاني : الاجماع المدعى على عدم جواز الرجوع من الحي الى الحي ، فقد يقال بشمول معقده لما نحن فيه ، كما اذا ادعى الاجماع على عدم جواز الرجوع من مجتهد الى مجتهد مطلقاً ، وقد يقال بعدم شمول معقده ، وانما يتم الحكم بالاستصحاب بأنه لو كان حياً لم يجز الرجوع منه الى غيره ويستصحب ذلك بعد موته . هذا على تقدير صحتهما ـ اي الاستصحاب ، والاجماع ـ والا فاللازم التمسك بأصالة التعيين ، فانه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

ويظهر الجواب عن هذه الأدلة بتقرير كلام من حرَّم البقاء .

الثاني : "حرمة البقاء"، واستدل على ذلك بالاجماع بعد بطلان أدلة القائلين بالوجوب ، أما بطلان ادلتهم فلأن الاستصحاب موضوعه الرأي الفعلي ولا رأي بعد الموت ، والاجماع لا يشمل ما اذا مات احدهما بل القدر المسلم منه حال حياتهما ، واستصحاب حال الحياة الى ما بعد الموت بلا موضوع عرفي كما لا يخفى . والدوران المذكور معكوس عليهم لاحتمال تعيين الحي لمنع كثير من تقليد الميت

....

ولو استمراراً .

واما تقرير الاجماع على حرمة البقاء فهو كما حكي عن بعض الاعاظم ان الامامية اتفقوا على حرمة تقليد الميت من زمان اتفقت العامة على حصر المذاهب في اربعة، المفيد لوجوب تقليد الميت، وهذا الاجماع على الحرمة يشمل البدوي والاستمراري ، ولم يكن في القدماء احد مخالفاً في هذه المسألة وانما حدثت المخالفة من صاحب القوانين وصاحب الحدائق ، وعذرهما واضح :

اما الأول : فلأنه يرى حجية الظن المطلق لكونه ممن يقول بالانسداد ، وحيث ان قول الميت يحصل منه الظن كان حجة ، ولهذا يرى (رحمه الله) جواز تقليد الميت ابتداءً أيضاً .

واما الثاني : فلأنه لا يرى التقليد بالمعنى الذي ذكرناه ، بل ما تقدم في نقل قول بعض الاخباريين من كون الرجوع الى المجتهد لنقل لفظ الرواية او معناها ، ومن البديهي عدم سقوط الرواية لفظاً أو معنى عن الحجية بعد موت الناقل كالراوي . ثم تبع هذين العلمين في مسألة جواز البقاء جماعة من المتأخرين لكن سبقهم الاجماع فلا تكون مخالفتهم مضرة بالاجماع كما لا يخفى ، مع انه قد تقدم ان الأدلة اللفظية والعقلية لا تشمل صورة التعارض ، فتقليد الميت المخالف لفتوى الحي لا يشمله دليل الحجية ، انتهى .

ولا يخفى ما في هذه الدعاوي من الاشكال ، وهناك دليلان

....

آخران على عدم جواز تقليد الميت :

الأول : ما ذكره في الكفاية من [الشك في جواز تقليد الميت والأصل عدم جوازه][1] . وفيه ان الأصل مرفوع بالدليل الذي ذكرناه من بناء العقلاء كافة على اعتبار الميت من اهل الخبرة كالحي ، فانهم يرجعون الى كتب المهندسين واهل الحساب والطب وغيرها كما يرجعون إلى أحيائهم طابق النعل بالنعل ، حتى انه لو قيل لهم بعدم حجيتها بعد الموت لرأوا ذلك شبهة في مقابل البديهة لا يستحق جواباً واعتناءً ، والرجوع إلى العالم في الشرع مثل ذلك ، لما تقدم من ان التقليد ليس الا رجوع الجاهل الى العالم .

الثاني : ما يحكى عن بعض من التمسك للتحريم ببعض الأدلة اللفظية ، كقوله (عليه السلام) في التوقيع « اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا »[2] إلى آخره ، وذلك يتوقف على بيان مقدمات :

الأولى : ان المراد من الحوادث جميع الأمور ، لكونه جمعاً محلى باللام المفيد للعموم ، واما احتمال كونه جواباً عن اشياء خاصة فغير ضائر ، إذ المورد ولو كان خاصاً غير مخصص كما لا يخفى .

الثانية : ان المراد بالحوادث احكام الحوادث لا نفسها ، اذ ليس

---

(١) كفاية الأصول : ج ٢ ص ٤٤١ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠١ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٩ .

شأن الفقيه الرجوع اليه في الموضوعات .

الثالثة : ان المراد من رواة الحديث من له نظر وعلم وفقه كما في الرواية الاخرى « نظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا »[1] ، اذ ليس المراد الرجوع الى راوٍ لا يعرف انطباق الرواية على المورد ، بأن لم يعرف كيفية التخصيص والتقييد والظهور والنص والتقديم في مورد التعارض والحكومة وكيفية الدلالة وغيرها ، فالمراد بالرواة ، العالمون بذلك ، وهذا لا ينطبق الا على المجتهد .

اذا عرفت المقدمات قلنا : إحالة الامام (عليه السلام) حكم الوقائع الى الرواة ، لا الى الروايات ، يدل على عدم صحة الرجوع الى غير الراوي بالمعنى المتقدم . وان شئت قلت : انه لو لم يكن للنظر دخلاً لقال (عليه السلام) الى احاديثنا ، وحيث ارجع الى الرواة الظاهرة في الأحياء لم يجز الرجوع الى الميت .

وقد يؤيّد عدم جواز البقاء بأن شرائط المجتهد المقلَّد كلها دخيل حدوثاً وبقاءً ، كالعدالة ، والاجتهاد ، والايمان ، وغيرها ، فكيف يمكن انفراد هذا الشرط من بينها بدخالته حدوثاً لا بقاءً ؟

هذا ، ولكن لا يخفى عليك ما فيهما : اما الاستدلال بالتوقيع فمن وجوه :

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٨ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ١ .

....

الأول : ان المقدمات لا ترتبط بما نحن فيه ، بل هي في صدد امر آخر كما لا يخفى .

الثاني : ان الرجوع الى الرواة انما هو لأجل كونهم عالمين بالروايات لا لخصوصية في الراوي ، فهو مساوق مع الرجوع الى كتب دوّن فيها الاخبار ـ كما في الأصل المعروض على الإمام الرضا (عليه السلام) ـ ولكن لما كان الغالب في تلك الأزمنة ان الرواة كانوا حافظين للروايات كان الإرجاع اليهم من باب الارجاع الى الطرق المتعارفة ، فهذا من باب احد المصاديق لا من باب التعيين .

الثالث : عدم ظهور الرواة بقرينة الحكم والموضوع في الحي ، اذ لا خصوصية يفهمها العرف من هذه اللفظة للحياة في الرجوع الى قول الراوي ، فان العرف ، لا يرون ربطاً بين هذه الرواية وبين مسألة البقاء على تقليد الميت اصلا ، مع انه على تقدير تمامية دلالتها فانما تدل على الرجوع الى الحي ، ولا تدلّ على عدم جواز الرجوع الى الميت الا بالسكوت ، فيرتفع بالأصل العقلائي المسلم من عدم الفرق بين الميت والحي في ذلك كما تقدم بيانه .

واما التأييد فانه : اولاً : لم يثبت كون جميع شرائط المجتهد دخيلا حدوثاً وبقاءً ، فمن اين لنا اثبات انه لو زال اجتهاده لم يجز العمل على طبق آرائه حال الاجتهاد ، وكذا العدالة وغيرها وثانياً : انه على تقدير تسليم ذلك فهوقياس ، اذ كون غالب الشرائط بنحو خاص لا يستلزم كون الجميع كذلك . وعلى كل حال فلم يقم دليل

لفظي ولا عقلي على وجوب البقاء او حرمته .

الثالث: "الجواز" ومن خلال الكلمات التي ذكرنا في القول الثاني ظهرت ادلة الجواز ،فلا نحتاج الى اعادتها بما فيها من النقض والابرام . فالحق الجواز في مورد التساوي اختلفا ام لم يختلفا ، أما لو كان احدهما اعلم فيبتني على مسألة تقليد الأعلم ، وسيأتي الكلام فيه .

ثم انه ربمايستدل للقول بالجواز بالاستصحاب ، بتقريب ان الشخص كان قبل التقليد مخيراً بين المجتهدين ، وهذا التخيير ينقطع بالأخذ من احدهما ، لأن التخيير كان حكم المتحيّر ، وقد زال تحيره فلا يجوز العدول من الحي الى الحي كما سيأتي ، اما لو مات احدهما رجع التخيير ، لأنه ليس في هذا الحال آخذاً بالحجة المتيقنة لعدم تيقنه بجواز تقليد الميت .

وبعبارة اخرى : ان من لم يكن آخذاً بحجة متيقنة في زمان حياتها كان مخيراً فيستصحب التخيير بعد الموت ، اذ قاطع التخيير - وهو الاخذ بقول احدهما من باب انه حجة متيقنة - قد زال .

ومن هنا تبين ان الاستصحاب ، لا يتوقف على القول بالتخيير الاستمراري ، حتى يقال بالتناقض بين استصحاب التخيير وبين عدم جواز الرجوع من الحي الى الحي .

واما لو قلنا بالتخيير الاستمراري ، فالأمر في الاستصحاب

....

اوضح ، ولا يكون حينئذ تعليقياً ، ولا نحتاج الى القول بأنه لو لم يكن آخذاً بالحجة كان مخيراً ثم نستصحب هذا التخيير "اللولائي" .

وقد اورد على هذا الاستصحاب التعليقي باستصحاب تنجيزي حاكم عليه ، وهو ان المقلد في ظرف عدم الاختيار في حال حياتهما لم يكن قول احدهما حجة عليه ـ لما تقدم من عدم شمول أدلة الحجة شرعا وعقلا لمورد التعارض ـ ثم صار قول من يأخذ بقوله حجة عليه من باب الالتزام الذي تقدم انه يجب على المقلد الالتزام بقول احدهما مقدمة للتقليد . واما قول المجتهد الآخر فلم يكن حجة عليه ـ في حال حياتهما ـ فنستصحب الى ما بعد الموت عدم حجية قول الحي .

وبهذا تبين ان مفاد الاستصحاب ـ لو تم ـ وجوب البقاء لا جوازه، ولكن لا يخفى عليك ما في كل من الدليل والجواب ، لعدم انقطاع التخيير في حال حياتهما بالأخذ بأحدهما وشمول ادلة الحجية لقولهما بلا مدخل للالتزام في حجية احدهما ، فالحق ما تقدم من جواز البقاء والعدول لبناء العقلاء المسلم كما تقدم تقريره .

ثم انه ربما انتصر للقول بوجوب البقاء بأمور ثلاثة :

الأول : شمول معقد الاجماع ـ القائل بعدم جواز العدول من الحي الى الحي لما بعد الموت ـ .

الثاني : انه على تقدير تسليم عدم الشمول فحيث نشك بعد

ولا يجوز تقليد الميت ابـتــداءً .

الموت نستصحب عدم الجواز ، فعدم الجـواز في حال الحيـاة للاجمـاع وبعد الموت للاستصحاب .

الثالث : انه حيث ذهب جماعة بـوجوب البقـاء على تقليـد الميت نشك في جواز العدول ، ويدور الأمـر بين تعيـين الميت والتخيير بينـه وبين الحي ، فاللازم الأخذ بالتعيين لمـا تقرر في الأصـول ، من ان في مورد دوران الأمر بينهما يلزم الأخذ بالتعيين لكفـايته قـطعاً ، بخـلاف التخيير لاحتمال عدم الكفاية .

ولكن لا يخفى ما في هذه الأدلة الثلاثة ، فان الاجمـاع غير مسلم حتى في العدول من الحي الى الحي ، وبهذا يسقط الاستصحاب لعدم اليقين السابق بالحرمة ، وأما دوران الأمر فعلى تقدير تسليم ما قرر في الأصول نقول : انما يصح ذلك فيما اذا لم يكن احتمال التعيين في كل منهما موجوداً ، اما مثل المقام الذي يكون فيه احتمال تعيـين الرجـوع الى الحي ـ لما ذهب اليه جماعة من حـرمة تقليـد الميت حتى استمراراً ـ فلا .

ثم انه لو شك العامي بعد هذا التضارب ، في تعين تقليد الميت او الحي او التخيير ، فاللازم عليه العمل بالاحتياط ان لم يستقل عقله بـالتخيير والا فـالتخيـير ، اللهم الا ان يقـوم اجمـاع حتى عـلى عـدم وجوب الاحتياط في مثل هذا المقام :

{ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً} لأمور :

....

الأول : الاصل ، اذ الشك في الحجية موضوع عدم الحجية ، ولا مجال لاستصحاب العدم ، اذ الأثر للشك لا للمشكوك ، فإن عدم الاحراز ، موضوع لعدم الحجية ، والاستصحاب انما يجري فيما كان الاثر للمشكوك ، ومثل هذا أصالة الاشتغال ، فانها مقدمة على استصحاب الاشتغال ، اذ موضوع الاشتغال هو الشك ، فبمجرد الشك تجري اصالة الاشتغال ولا تصل النوبة الى استصحابه .

والجواب عدم الشك في الحجية ، اذ قد تقدم ان التقليد عبارة عن رجوع الجاهل الى اهل الخبرة ، والدليل عليه عقلي ، ومن البديهي ان العقلاء كما يرجعون الى الحي يرجعون الى آراء الميت ابتداءً او استمراراً ، ألا ترى انه لو ارتأى الطبيب بأن المرض الفلاني علاجه الدواء الفلاني ، ثم مات الطبيب ، ومرض شخص بذاك المرض ، يأخذ بقول الطبيب الميت من غير لوم من العقلاء .

الثاني : ان التقليد طريق جعلي للمكلف ، فلو دار الامر بين تقليد الحي معيناً او بين تقليد الحي والميت مخيراً وجب الاخذ بما يحتمل وجوب الاخذ به معيناً ، وهذا أصل عقلي يجريه العقلاء في جميع امورهم فلو كان هناك طريقان ، احدهما موصل قطعاً والآخر احتمالاً ودار الامر بين سلوك الطريق الاول معيناً أو سلوك احدهما مخيراً ، لا يعدلون عن سلوك المعين .

والجواب انه لو لم يقم دليل على التعيين، كان احتماله بدوياً مع

....

شمول الادلة لكلا الطريقين ، كما تقدم تقريره خصوصا فيما كان احتمال التعيين في الميت بان كان اعلم ، فهل ترى العرف يحتملون التعيين في الطبيب الحي المفضول ويشكون في الميت الافضل .

الثالث : الاجماع المدَّعى في المسألة : فعن شرح الألفية للمحقق الثاني لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الامامية ، وعن المسالك وآداب المعلم والمتعلم نسبة اشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بلا خلاف معتد به الى الاصحاب ، وعن بعض ، نسبة القطع الى الاصحاب في عدم جواز تقليد الميت من غير نقل خلاف احد ، وعن المعالم والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا ، وعن القاساني انه كاد ان يكون اجماعاً ، وعن ابن ابي جمهور الاحسائي دعوى الاجماع على ذلك .

والجواب : اولا ان الاجماع المنقول ليس بحجة كما تقرر في الاصول . وثانياً انه على تقدير حجيته فانما يصح التمسك به فيما لم يحتمل استنادهم الى شيء ، ومن المحتمل استنادهم الى بعض الادلة التي تقدم تقريرها . وثالثاً انه كيف يصح الاستناد الى هذا الاجماع بعد ذهاب جماعة من العلماء الى الجواز مطلقاً او في الجملة ، واليك نص ما في التقريرات :

[بقي الكلام في نقل خلاف جملة من المتأخرين ، واشدهم خلافاً هم الأخبارية فذهب الاسترابادي والقاساني فيما حُكي عنهما الى الجواز مطلقاً ، ونسبه الشهيد في محكي الذكرى الى بعض ، وهو

....

المحكي عن القمي في حجة الاسلام ، والجزائري في منبع الحياة ، ووافقهم التوني اذا كان المجتهد ممن لا يفتي الا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة ، كالصدوقين وان كان يفتي بالمداليل الالتزامية الغير البينة فمنع عن تقليده حياً كان او ميتاً ، وذهب الأردبيلي والعلامة فيما حكي عنهما الى الجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقاً او في ذلك الزمان ، والفاضل القمي اناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى سواء حصل من قول الميت او الحي فهو من المجوزين مطلقاً][1]انتهى .

بل ربما استدل للجواز بالاجماع كما في التقريرات عند التعرض لادلة المجوزين . وكيف كان فلم نجد في المسألة اجماعاً يكشف عن قول المعصوم او رضاه . والله العالم .

وهناك ادلة اخرى من الطرفين يجدها الطالب في التقريرات ، وحيث ان ما ذكرنا من بناءالعقلاء كاف في المسألة خصوصاً اذا كان الميت اعلم فلا نطيل المقام بذكر سائر أدلة الطرفين والنقض والابرام الواقع في البين .

هذا بالاضافة الى اطلاق الادلة ، ولو كان انصراف الى الحي فهو بدوي كما لا يخفى . كل ذلك حسب الادلة العلمية ، اما مقام العمل فالاحتياط طريق النجاة فيه كسائر الموارد التي قامت الادلة على طرف واراد العامل الاحتياط . والله العالم .

---

(١) تقريرات الشيخ «مطارح الأنظار» ص ٢٨٠ س ٣٠ .

(مسألة ـ ١٠) : اذا عدل عن الميت الى الحي لا يجوز له العود الى الميت .

(مسألة ـ ١٠) : {اذا عدل عن الميت الى الحي}على قول من يجوّز كُلاً من العدول والبقاء {لا يجوز له العود الى الميت}وانما قيدنا المسألة بذلك القيد ، لأن من يُحرّم البقاء لا مجال له في القول بالعود اصلاً ومن يوجب البقاء لا يتمكن من القول بعدم جواز العدول ، اذ هذا القائل يرى العدول لغواً من اصله . وكيف كان فهذه المسألة مشتركة مع كل من المسألة المتقدمة والمتأخرة من جهة ومفترقة عن كل منهما من جهة اما جهة اشتراكها مع المسألة التاسعة ، فلأنهما مشتركتان في كونهما تقليداً للميت ابتداءً ، واما جهة افتراقها معها ، فلأن تلك كانت قبل الاخذ بالحجة وهذه بعد الأخذ بالحجة ، واما جهة اشتراكهما مع المسألة الحادية عشر فلأنهما عدول عن الحجة بعد الاخذ بها ، واما جهة افتراقهما فواضح لا يخفى .

ثم ان الدليل على عدم جواز العدول هوشمول معقد الاجماع على المنع عن الابتدائي لهذا الفرد ، وان كان المتبادر الى الذهن من معقد الاجماع هو الابتدائي "المحض" ، ولكن حيث منعنا عن ذلك في المسألة الأولى فالمنع في هذه احرى ، وفي الحقيقة ان هذه المسألة جامعة بين اشكالي تقليد الميت ابتداءً والعدول من الحي الى الحي ، فهذه احرى بالمنع منهما ، ولكن حيث عرفت سابقاً ان مسألة التقليد ، مستندة الى بناء العقلاء وبعض الادلة اللفظية ، وهما لا يفرقان بين تقليد الحي والميت لا ابتداءً ولا استمراراً فلا مانع من

....

العدول حتى الى الميت ، وسيأتي في المسـألة الآتيـة توضيـح الكلام عن هذه المسألة . والله الموفق .

(مسألة ـ ١١) : {لا يجوز العدول عن الحي الى الحي}
واستدلوا لذلك بأمرين :

الأول : الاجماع المحكي عن جماعة في صورة كون المعدول عنه اعلم ، وفيه :

اولاً : ان المحصل منه غير حاصل والمنقول غير مقبول .

وثانياً : انه قد حكي الخلاف عن بعض الاعلام ، كثاني المحققين والشهيدين كما في قضاء الآشتياني ، فلا يكون في المسألة اجماع .

وثالثاً : انه بعد تحصيل الاجماع فرضاً لا يصح الاستناد اليه لاحتمال كون مستند المجمعين هو الأدلة التي سنذكر بعضها ، كما قد يتراءى ذلك من استدلالهم للحرمة ببعض ما سيأتي . وكيف كان فلا علم لنا بصحة هذا الاجماع بحيث يكشف عن حجة معتبرة ، مع ان هذا النحو من المسائل ، هو من المسائل المستحدثة التي ليس لها في كلام القدماء عين ولا اثر .

الثاني : دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فانه بعد الأخذ بقول المجتهد الأول يقطع بمعذوريته عن الواقع ، فهو كاف إما معيناً او مخيراً بينه وبين المجتهد الثاني ، والاصل في مثله التعيين .

لا يقال : الأصل براءة الذمة عن التعيين .

لانا نقول : لو سلم جريان الأصل فانما هو في غير الطريقين ،

....

اما الطريقان فالأصل هو التعيين ، اذ المشكوك الطريقية ، كالمشكوك الحجية ، موضوع عدم الحجية ، كماقرر في محله .

وكيف كان لا حاكم على هذا الأصل ، اذ الحاكم إما دليل عقلي اودليل اجتهادي ، او اصل نقلي ، والكل مفقود ، وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي : ان الأصول والادلة اربعة :

الأول : الدليل العقلي ـ اعني ما يحكم به العقل قطعاً ـ كحسن الاحسان ونحوه .

الثاني : الدليل النقلي ، كخبر الواحد ونحوه .

الثالث : الاصل العقلي ، كالعقاب بلا بيان ، وأصالة التخيير ، والاحتياط .

الرابع : الأصل النقلي ، كالبراءة النقلية،والاستصحاب ونحوهما . ومن الواضح تقدم الأول على الثاني ، وتقدم كليهما على الآخرين وتقدم الرابع على الثالث . مثلاً : لو كان هناك اصل عقلي يقضي بعدم وجوب السورة ، كالعقاب بلا بيان ، ثم كان هناك استصحاب على الوجوب كان دافعاً لموضوع الاصل العقلي كما لا يخفى .

اذا عرفت هذا قلنا : مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير التي هي المستندة لعدم جواز العدول لا حاكم عليها من الامور الثلاثة :

....

الاول : اما الدليل العقلي فلعدم ثبوت بناء من العقلاء على جوازه ، بل قد يقال : بأنه كالادلة اللفظية ، لا يشمل مورد التعارض اصلا ، كما تقدم من ان الطريقين المتعارضين يسقطان عن الحجية رأسا .

الثاني : واما الدليل النقلي فلما اشير اليه من عدم شمولها لمورد المتعارض ، مضافاً الى انها ليست في مقام الإطلاق بل هي في مقام اصل التقليد ، فقوله (عليه السلام) : « فللعوام أن يقلدوه » مجمل من هذا الحيث .

الثالث : واما الاصل النقلي ـ وهو استحصاب التخيير ، بمعنى انه لو لم يأخذ بقول احدهما كان مخيراً ، فنستصحب التخيير بعد الأخذ على نحو الاستصحاب التعليقي ـ فلما اشير اليه من معارضته بالاستصحاب التخييري ، وانه قبل الاخذ لم يكن احدهما حجة لما تقدم من سقوط الطريقين المتكافئين ، فالأخذ بالاول صيَّره حجة من باب اللابدية ، ويبقى الثاني على عدم حجيته . فتحصل ان الاصل هو التعيين ولا حاكم عليه ، فلا يجوز العدول عن الحي الى الحي .

وفيه : اولاً : لا نسلم وجوب الاحتياط في الدوران ، حتى فيما لو كان بين الطريقين لجريان ادلة البراءة .

وثانياً : وجود الدليل العقلي في المقام ـ وهو بناء العقلاء الذي تقدم تقريره ـ وقد سبق ان العقلاء عند تعارض الطريق ، لا يتوقفون

....

عن العمل بترك كليهما الذي فيه مخالفة قطعية ، بل يجرون على طبق احدهما بمرجحات لا مدخلية لها في الطريقية، ألا ترى انه لو كان هناك طريقان ، علم بوجود الاسد في احدهما ، ثم علم بأنه لو لم يسلكهما افترسه الاسد في محله ، فانه لا يقف ويعرّض نفسه للهلاك القطعي بل يسلك احد الطريقين المحتمل للهلاك ، وما نحن فيه كذلك ، اذ عدم الاخذ بقول كلا المجتهدين مقطوع مخالفته للواقع ، بخلاف الاخذ بقول احدهما فانه محتمل المخالفة ، اما الاحتياط فلم اجد احداً التزم به مطلقاً، بل ادعى بعض الاجماع على عدمه، وتؤيّد العدم، السيرة المستمرة بين المتشرعة كما لا يخفى .ولا معنى لما ذكره بعضهم من لزوم الالتزام حينئذ مقدمة للعمل ، اذ لا مدخلية للالتزام لا عقلاً ، ولا عرفاً ، ولا شرعاً ، فهل يلزم على الشخص الخائف من الاسد الالتزام بأحد الطريقين ثم سلوكه ام يلزم سلوكه عملياً فقط .

وكيف كان فالدليل العقلي الذي هو بناء العقلاء على الأخذ بأحدهما لا مانع منه ويشمل مورد التعارض ، والقول بعدم ثبوت بنائهم مخالف للضرورة ، ألا ترى أنهم يرجعون الى احد المهندسين ، او الطبيبين المخالفين ، في النظرية ، وكذا سائر موارد رجوعهم الى اهل الخبرة في مورد تعارضهم .

ثالثاً : وجود الدليل النقلي في المقام ، فان ادلة التقليد النقلية ، من اطلاق الآيات والروايات ، لا وجه للقول بعدم شمولها لمورد

الا اذا كان الثاني اعلم .

التعارض لما تقدم ، ولا وجه للمنع عن اطلاقها ، فهل ترى ان قوله (عليه السلام) : « فللعوام ان يقلدوه » لا يشمل تقليد شخص بعد تقليد آخر ، فاذا قال المولى عليك ان تأخذ بقول عبيدي ، ثم اخذ بقول احدهم ، جاز له عرفاً وعقلاً الأخذ بقول شخص آخر منهم بلا نكير من احد .

ورابعاً : بأن الاستصحاب لا مانع منه ولا يحتاج الى جعله تعليقياً ، بل يجري الاستصحاب التنجيزي بلا معارض ، فانه كان قبل الاخذ مخيراً بينهما وبعد الأخذ يشك في تعينه ، فالاصل بقاء التخيير .

والقول بأن التخيير كان حكم المتحير ولا تحير بعد الأخذ ، لا يرجع الى محصل ، لوضوح ان التقليد كان حكم الجاهل بالواقع والأدلة ، وهذا بعد الأخذ ايضاً جاهل بهما ، ولهذا علق التقليد في الرواية على كونه عامياً حيث قال (عليه السلام) « فللعوام » . ومن البديهي بقاء هذا الموضوع على ما كان عليه .

وربما يحكى عن بعض الأعلام في تقرير بقاء التحير بعد الأخذ كلام لا يخلو عن نظر .

وبهذا كله ظهر الاشكال في قول الماتن "لا يجوز العدول عن الحي الى الحي"، وبقي الكلام في وجه قوله : {الا اذا كان الثاني اعلم} فانه يجوز العدول اليه ، وذلك لعدم جريان أدلة المنع هنا : اما

....

الاجماع فقد تقدم انه فيما لا يكون احدهما اعلم ، وأما دوران الامر بين التعيين والتخيير فلعدمه هنا ، اذ قد تقدم ان هذه القاعدة انما هي فيما لا يكون احتمال التعيين في كل من الطرفين موجوداً ، وما نحن فيه كذلك ، اذ يحتمل تعين المعدول عنه ، لأنه اخذ بالحجة ويحتمل تعين المعدول اليه لكونه اعلم .

اقول : ان مدرك تقليد الاعلم ان كان دليلاً اجتهادياً وجب الرجوع اليه .

إن قلت : لا يجب لكونه اخذاً بالحجة .

قلت : هذا غير مفيد ، اذ أدلة الحجية قاصرة عن مثل هذه الصورة ـ اعني زمان وجود الاعلم ـ فان الجمع بين دليلي وجوب التقليد مطلقاً ووجوب تقليد الاعلم يقتضي تخصيص الأول بالثاني، فلو لم يأخذ بالاعلم في زمان وجوده لم يكن آخذاً بالحجة. وان كان دليله دوران الأمر بين التعيين والتخير لا يجوز الرجوع لتعارض القاعدتين ، اذ من المحتمل تعيين الأول لزوال التحير ، ويحتمل تعيين الثاني لكونه اعلم ، فاذا سقطتا جرى استصحاب وجوب الأخذ بالأول بلا معارض . الا ان يقال : ان الاستصحاب انما يدل على جواز البقاء لا على وجوبه للتخيير الاستمراري كما تقدم بيانه .

ان قلت : انما يصح استصحاب التخيير لو كان كلاهما سابقاً موجودين ، أما لو كان احدهما فقط ثم وجد الآخر فلا استصحاب

....

لعدم الموضوع .

قلت : اولاً : يصح التمسك بالاستصحاب التعليقي .

وثانياً : لا نحتاج الى الاستصحاب ، بل حيث كان دليل التقليد في مورد كون الشخص عاميا وهوباق على حاله جاز العدول .

وكيف كان فالأقرب في النظر تعين الرجوع لوقلنابوجوب تقليد الأعلم ، سواء استند الى دليل اجتهادي ام لا ، وجواز الرجوع لو لم نقل به وربما فصل في المسألة بما لا دليل عليه . والله العالم .

(مسألة ـ ١٢) : يجب تقليد الاعلم

(مسألة ـ ١٢) : {يجب تقليد الاعلم} في وجوب تقليد الأعلم اقوال :

الأول : الوجوب مطلقاً .

الثاني : عدم الوجوب مطلقاً .

الثالث : التفصيل بين ما لو كان بين الفقهاء اعلم وعلم به ، وبين غيره ، فيجب في الأول دون الثاني .

الرابع : التفصيل المتقدم مع اضافة عدم كون فتوى غير الاعلم موافقاً للاحتياط .

والكلام في المسألة يقع في مقامين :

المقام الاول : في كون نظر غير الأعلم حجة في الجملة ام لا .

والمقام الثاني : في جواز تقليده . فنقول :

المقام الأول : فربما يقال بأن رأي غير الاعلم ليس حجة مطلقاً حتى بالنسبة الى نفسه ، فلا يجوز للمجتهد المفضول اتباع نظره بل يجب عليه اتباع نظر الأعلم ، وذلك لأن التقليد من فروع الامامة ، فكما لا يجوز للمجتهد في عصر الامام اتباع نظر نفسه ومخالفة الامام ، كذلك في ظرف وجود الأعلم، اما ان التقليد من فروع الامامة، فلأن المجتهد هو الواسطة بين الامام وبين الامة كما كان الامام هو الواسطة بين الناس وبين النبي ، فقد نصب الفقيه الامام مقام

نفسه ، فيكون حاله ، حال من لا يجوزلأحد التخطي عن رأيه ، ثم يدور الامر بين الأفقه والفقيه ، ومن البديهي ان احتمال التعيين في الافقه موجب لتقدمه على الفقيه .

ولايخفى ان هذا الاستدلال ضعيف ، اذ فرق بين الامام والمجتهد ، فان المجتهد المخالف للأعلم ، يرى خطأ الأعلم ، بخلاف المخالف نظره للامام لو فرض ، فانه يقطع بخطأ نفسه واقعاً ، وكيف يعقل تكليف من يرى خطأ غيره بإتباعه .

المقام الثاني : اعني وجوب تقليد الأعلم وعدمه استدل القائلون بوجوب تقليد الأعلم بأمور :

الأول : الشهرة العظيمة ، بل الاجماع المنقول ، فعن المعارج ، والارشاد ، ونهاية الأصول ، والتهذيب ، والمنية للعميدي ، والدروس ، والقواعد ، والذكرى ، والجعفرية ، وجامع المقاصد ، وتمهيد الشهيد الثاني ، والمعالم ، والزبدة ، وحاشية المعالم للصالح المازندراني ، وصاحب الرياض ، وجوب تقليد الأعلم ، بل عن علم الهدى ، والمحقق الثاني في الذريعة وحاشية الشرائع ، الاجماع عليه .

وفيه : اما الشهرة،فغير صالحة للمستندية ، واما الاجماع فمع قطع النظر عن كونه منقولاً وهو غير صالح للحجية يرد عليه :

اولاً : انه موهون بوجود المخالف كثيراً ، فعن الشهيد الثاني

....

وجماعة ممن تأخر عنه القول بالتخيير بينه وبين غير الأعلم .

وثانياً : انه حيث نحتمل استناد الاجماع الى الأدلة الآتية ـ التي ادعيت دلالتها على وجوب تقليد الأعلم ـ لا يكون حجة ولو كان محصلاً فضلاً عن ان يكون منقولاً .

الثاني : بناء العقلاء ، وتقريره من وجهين :

الأول : انه قد استقر بناء العقلاء في كافة امورهم على الرجوع الى الأعلم اذا لم يكن في الرجوع اليه مؤونة زائدة على الرجوع الى غيره .

الثاني : ان رأي الاعلم اقرب الى الواقع وكلما كان اقرب يتعين الأخذ به عقلا .

ولايخفى ان هذا دليل عقلي ، لا اصل عقلي ، الذي هو عبارة عن دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فكم فرق بينهما . وفيهما نظر :

اما الأول : فلعدم احراز بناء من العقلاء على ذلك ، كيف ، والالزم تعطيل المفضول في المهن مع انه ليس كذلك .

واما الثاني : فلأنه ممنوع صغرى وكبرى :

اما الصغرى فلوضوح أن رأي الأعلم ليس دائماً ولا غالباً اقرب ، بل يمكن كثيراً ان يكون رأي غير الأعلم اقرب ، بأن يطابق

....

فتواه فتوى المشهور او الاحتياط ، او يكـون المفضول اوثق او احسن سليقـة ، او يكون فتـواه مـطابقـاً لفتـوى ميت اعلم من هـذا الاعلم الحي ، أو غير ذلك مما يوجب اقربية فتوى المفضول الى الواقع .

واما الكبرى : فـلأنـا لا نسلم ان المعيـار في بـاب الحجيـة هـو الاقربية في نظرنا بل اللازم المراجعة الى الأدلـة ، فانهاقـدتعين مـا هو أبعد بنظرنا لاحتمال ملاحظة الشارع جهة لا تصل اليها عقولنا ، كما تـرى ذلك جليـاً في تعارض الخبـر والقياس في مسـألة قـطع اصـابـع المرأة ، فان القياس ـ وان كان اقـرب في هذا المقـام بل مـظنون بـظن قريب من العلم ، ومفاد الخبر موهوم غايـة الضعف ـ ومع ذلـك فقد قدم الشارع الخبر على القياس . وكيف كان فهذا الوجه مع ضعفه في نفسـه يرد عليـه: اطلاق الآيـات، والروايـات الآتية، الـدالة عـلى جـواز التقليد مطلقاً حتى لغير الأعلم في ظرف وجود الاعلم .

الثالث : من ادلة وجوب تقليد الأعلم الاخبار الكثيرة المستفيضة الدالة عـلى وجوب تقليـده : كمقبولـة عمر بن حنـظلة وفيها ، قــال (عليـه السـلام) : « الحكم مــا حكم بـه اعــدلهـما وافقههــما »[١] الحديث . ورواية داوود بن حصين قال (عليه السلام) : « ينـظر الى افقههما واعلمهما بأحاديثنـا »[٢] : الى آخره . ومـا في نهج البلاغـة في

(١) الكافي ج ١ ص ٦٧ كتاب فضل العلم ، باب اختلاف الحديث ح ١٠ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٨٠ الباب (٩) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

عهده الى مالك الاشتر رضي الله عنه : « ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك »[١]، الى آخره ، وما في الوسائل عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال : « من امّ قوماً وفيهم من هو اعلم منه لم يزل امرهم الى السفال الى يوم القيامة »[٢] الى غيرها من الروايات المفيدة لهذا المضمون .

وفيه:ان هذه الروايات في احد مقامين :

الأول : مقام الحكومة والقضاء .

الثاني : مقام الإمامة والخلافة ، فلا يصلح شيء منها للاستدلال بما نحن فيه .

ان قلت : نتعدى من موردها بالمناط ، اذ الملاك هو الأخذ بالواقع وكلها طرق اليه .

قلت : اسراء الحكم من باب الحكومة والامامة الى الفتوى يحتاج الى مناط قطعي ولا مناط هنا ، اذ فرق بين باب الحكومة وباب الفتوى ، فان الحاكم جعل لفصل الخصومة ولا يحصل ذلك مع الاختلاف فلا بد من الترجيح ، بخلاف باب الفتوى فانه لا يحتاج الا الى الحجة ، بل احتمال خصوصية الحكومة كاف في عدم جواز

---

(١) نهج البلاغة : ص ٥٢٦ .
(٢) الوسائل : ج ٥ ص ٤١٥ الباب (٢٦) من ابواب صلاة الجماعة ح ١ .

الاسراء ، بل في باب الحكومة ايضاً وجوب الرجوع الى الأعلم محل نظر .

وكيف كان فقياس باب الفتوى ، ببابي الحكومة والامامة، مع الفارق وبهذا كله ظهر عدم صلاحية الاخبار للاستدلال بها على المطلب .

ثم انه ربما يقال : انه لو لم تتم هذه الأدلة على وجوب تقليد الاعلم فلا بد من الشك ، وحينئذ يدور الأمر بين التعيين والتخيير ، والأصل العقلي في هذا المقام التعيين .

والجواب من وجهين :

الأول : عدم تسليم كون الأصل ، التعيين مطلقاً مع انه قد يعارض هذا التعيين ، بتعيين الرجوع الى غير الأعلم ، لموافقته لفتوى المشهور ، او غير ذلك مما تقدم .

الثاني : وجود الحاكم على هذا الأصل من الآيات والروايات كما سيأتي ان شاء الله تعالى .

وقد يقال في الجواب مايحتاج بيانه الى تحقيق مقدمة ، وهي : ان دوران الأمر بين التعيين والتخيير يتصور في موارد ثلاثة :

الأول : ان يكون الشك في الاحكام التكليفية الواقعية في مرحلة الجعل ووضع التكليف ، كأن لا يعلم بأن الشارع جعل الوجوب التعييني لصلاة الجمعة يومها ام جعل الوجوب التخييري بينها وبين الظهر ، وهذا دوران الأمر بين التعيين والتخيير في موارد التعارض كما

....

لايخفى .

الثاني : ان يكون الشك في باب التزاحم ، كما لو شك في اهمية احد الغريقين بحيث يجب انقاذه تعييناً ، فيشك في التخيير بينه وبين الغريق الآخر او تعيينه ، وليس هذا شك في مقام الجعل والايجاب كما لا يخفى .

الثالث : ان يكون الشك في التعيين والتخيير في مقام الحجة وجعل الطريق ، كما لو علم بحجية قول الثقة الفقيه قطعاً لكن لا يعلم بكونه معيناً او مخيراً بينه وبين الثقة فقط بدون الفقاهة .

وحيث عرفت الأقسام الثلاثة نقول : اما القسمان الأولان ، فقد وقع الخلاف بين العلماء في جريان البراءة او الاشتغال فيهما ، فمنهم من ذهب الى جريان البراءة ، نظراً الى ان المقامين ممايكون بيد الشارع وضعه ورفعه فيشملها ادلة البراءة ، ومنهم من ذهب الى الاشتغال ، نظراً الى بعض الأمور المذكورة في الاصول ، واما القسم الثالث ، فلا شبهة في عدم جريان البراءة فيه ، وذلك لأنه شك في الحجية والشك في الحجية موضوع عدم الحجية .

اذا عرفت هذا قلنا في الجواب : الأصل وان كان التعيين في المقام لو وصلت النوبة اليه ، ولكن ادلة التقليد تشمل باطلاقها لما نحن فيه .

ثم انه قد يقال : على تقدير تسليم سلامة هذا الأصل عن ورود

....

الدليل الاجتهادي عليه قد يعارض بأمرين :

الأول : الاستصحاب ، وذلك فيما لو لم يكن احد المجتهدين اعلم ، وقلد احدهما ثم صار الآخر اعلم ، فانه يستصحب جواز تقليد غير الأعلم ، ويتم في غير الاعلم ابتداءً بعدم القول بالفصل ، اذ لم يفصل احد ، بين تقليد غير الاعلم ابتداءً وبين تقليده استمراراً. وفيه :

اولاً : عكس المطلب ، بأن يقال : لا يجوز تقليد غير الأعلم ابتداءً في ظرف وجود الأعلم ، ويتم في غير الاعلم استمراراً لعدم القول بالفصل .

وثانياً : ان هذا الاستصحاب ليس بحجة ، اذ انقطع بعدم الموضوع ، ولا اقل من الشك فيه ، فان جواز تقليد هذا الشخص ، انما كان حيث لا اعلم في البين ، واما مع وجود الأعلم ، فدليل حجية التقليد المخصص بوجوب تقليد الأعلم ـ لو كان ـ لا يشمله . وان شئت قلت : ان الحكم العقلي بالتخيير انما كان فيما لا مرجح وهنا قد وجد الترجيح .

الثاني : انه لا يستقيم فيما لو احتمل التعين في غير الأعلم لأحد الأسباب المتقدمة .

وقد استدل القائلون بجواز تقليد غير الاعلم وانه مخير بينه وبين الأعلم ـ وهو الاقرب الى النظر ـ بأمور :

....

الأول : اطلاق الآيات والروايات ، فإن قوله تعالى: **﴿ فلولا نفر ﴾**[١] الآية ، وقوله تعالى : **﴿ فسئلوا أهل الذكر ﴾**[٢] الآية ، وقوله (عليه السلام) « من كان من الفقهاء »[٣] الحديث ، يشمل كلاً من الأعلم وغيره . ألا ترى انه يصح عرفاً ان يقال لمن أخذ بقول المفضول : انه سأل أهل الذكر ، وانه قلّد من كان من الفقهاء كذا وكذا .

وقد اورد عليه :

اولاً : بأنها لا تدل على التقليد اصلاً بل في مقام اخذ الرواية . وفيه ما سبق ، من شمولها للتقليد كما هو مسلم بيننا وبين الطرف .

وثانياً : انها لا اطلاق لها ، بل كلها مسوقة لأصل جواز رجوع الجاهل الى العالم ، اما كون العالم اعم من الفاضل والمفضول فلا ، كما لا اطلاق لها بالنسبة الى سائر شرائط المجتهد، والعموم او الاطلاق الافرادي الموجود فيهالا يجدي بالنسبة الى ما نحن بصدده من العموم الاحوالي، فكما ان قوله "اكرم العلماء" مثلا يدل على عموم الحكم لكل عالم، ولكن ليس في مقام وجوب الاكرام في كل حال من احوالهم ، كذلك الآيات والروايات . وفيه ان مقدمات

---

(١) سورة التوبة : الآية ١٢٢ .
(٢) سورة النحل : الآية ٤٣ والأنبياء: الآية ٧ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

الحكمة بالنسبة الى كل منها تامة، أليس قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء» الى آخره ظاهراً في بيان شرائط التقليد مطلقاً، حتى انه لو كان هناك شيء آخر وجب التنبيه عليه، واما سائر الشرائط.فكل شرط منها يحتاج الى دليل.بحيث لولاه لم يكن وجه للاشتراط. ألا ترى ان المولى لو قال لعبده:"اسأل العالم" ثم لم يسأل العبد العالم الموجود في البلد، معتذراً باحتمال لزوم كون العالم حافظاً للمسألة،مع عدم كون ذلك العالم كذلك، لم يكن عند العقلاء معذوراً، ولو سأله وعمل به لم يكن عندهم ملوماً، ولم يكن للمولى حق الاعتراض بأنه لم يكن لكلامي اطلاق يشمل هذا. ولو نوقش في الاطلاقات بمثل هذه المناقشة، لم يبق اطلاق، سليما عن نحوها، ولزم رفع اليد عن جميع الاطلاقات.

وثالثاً: انها على تقدير الاطلاق لا يشمل مورد التعارض، كما هو مفروض الكلام، فلو كان بين الاعلم وغيره اختلاف في الفتوى لم يشمل الاطلاق احدهما. وفيه:ما تقدم من شمول الاطلاقات والعمومات لمورد التعارض شرعاً وعقلاً.

الثاني:-من ادلة جواز تقليد المفضول-: ان ارجاع الامام (عليه السلام) الى يونس ونحوه، يفهم منه في العرف الارجاع مطلقاً، حتى في ظرف وجود الأعلم منه. وقد اورد عليه بالايرادات الثلاثة السابقة، وفيها ما عرفت فلا نطيل بذكرها.

وان شئت قلت: ان بعد ارجاع الامام (عليه السلام) الى

....

يونس ، لو أخذ الشخص بقوله مع علمه بوجود اعلم منه في الاصحاب واختلافه معه في الحكم ، لم يكن مورداً للاعتراض عليه ، بل لو تركه لم يكن له عذر لو خالف الواقع . والحاصل ان الاجماع مطلقاً دليل على جواز الاخذ مطلقاً ، كان هناك اعلم ام لا ، علم باختلافهما ام لا .

الثالث :- من الأدلة ما عن الفصول ، من ان تقليد المفضول لو لم يكن جائزاً لما جاز لمعاصري الامام (عليه السلام) تقليد أصحابه ، بل كان عليهم الأخذ منه بلا واسطة ، الى ان قال ما مضمونه: ان الامام (عليه السلام) اولى بالاتباع عيناً من المجتهد مع بداهة أخذهم من الصحابة[1] . واورد عليه ببطلان قياس المجتهد بالامام اولا ، ومعلومية عدم رجوعهم الى الصحابة مع علمهم باختلاف الامام معهم ضرورة ثانياً . وفيه ان التنظير بجامع وجوب الرجوع الى الاقرب الى الواقع لا مانع منه ، فانه كما يحتمل مخالفة الواقع بالنسبة الى المفضول مع وجود الافضل كذلك يحتمل مخالفة الواقع بالنسبة الى الصحابة مع وجود الامام . نعم الفرق بين الأعلم والامام (عليه السلام) ـ فيما لا يمت بموضوع البحث بصلة ـ هو ان الإمام لا يحتمل في قوله ما يحتمل في قول الاعلم كما لا يخفى .

واما قضية عدم الرجوع الى الصحابة مع العلم بمخالفتهم ، فهو قياس مع الفارق ، اذ مع مخالفة الصحابة يقطع بمخالفة قولهم

---

(١) الفصول الجزء الثاني ص ١٣٩ س ٢١ .

....

للواقع ، بخلاف قول الفاضل المخالف للمفضول ، فانه يحتمل مطابقة قول كل منهما للواقع احتمالاً متساوياً ، او ارجح في الجملة ، لا بحيث يسقط قول المفضول عن الحجّية ، بل ربما احتمل اقربية قول المفضول ، لمطابقته لرأي الأعلم من الاعلم في الاموات او لقول المشهور او نحو ذلك .

الرابع : من الأدلة بناء العقلاء ، على الرجوع الى كل من الفاضل والمفضول في جميع امورهم المهمة وغيرها ، والا فلو لم يرجعوا الى المفضول لانسد بابه .

لا يقال : الرجوع الى المفضول انما يكون لاعتقاد المراجع افضليته او تساويه .

لأنا نقول : بل يرجعون مع قطعهم بمفضوليته . ألا ترى الى الأطباء المختلفين بضرورة العرف ، ومع ذلك يرجع إلى المفضول كمايرجع الى الفاضل . وربما اورد عليه بأنهم انما يرجعون في صورة عدم العلم بالخلاف ، والا لم يرجعوا لأنهم يأخذون بالاقرب الى الواقع . وفيه ان هذا غير مسلم بل المسلم خلافه ، فكثيراً ما نرى العرف يرجعون الى المفضول حتى مع العلم بخلاف الأفضل معه . نعم يرى العرف افضلية الفاضل .

الخامس : ما في التقريرات ، ما حاصله ادعاء السيرة بين اهل التقليد من اعتمادهم على كل فقيه جامع للشرائط ، من زمن الأئمة (عليهم السلام) الى الحال ، ولم يشر الإمام الى وجوب تقليد الأفضل ، ولو كان واجباً لألزمهم بالرجوع الى الأعلم .

....

واورد عليه بندرة الاختلاف واندرية العلم به ، ومن اين ثبت ان الامام ، او بعض اصحابه قد علم بتقليد المفضول ، مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول الأفضل منه ولم يمنعه . وفيه عدم تسليم ندرة الخلاف ، بل يمكن ادعاء استحالة الوفاق عادياً ، كيف ومن البديهي اختلاف المحدثين والفقهاء في مسائل كثيرة لا تعد كثرة .

وتؤ يد ذلك كثرة السؤ ال عن الأئمة ، حول اختلاف الرواة او الحكام اذ من البديهي استنادهم الى الاحاديث ، وهي مختلفة غاية الاختلاف اطلاقاً وتقييداً ، وعاماً ، وخاصاً ، وتقية ، وحكماً واقعياً ، الى غير ذلك ، فمع كثرة الخلاف،وعدم تنبيه الامام (عليه السلام) ، الا في بعض موارد الحكومة ، يمكن ادعاء عدمه ، فان عدم الدليل دليل العدم ، في مثل هذه الموارد كما لا يخفى .

السادس : من ادلة المجوِّزين لزوم العسر والحرج في لزوم تقليد الأعلم ، وتقريره من وجهين :

الأول : ان في وجوب تقليد الاعلم عسراً ، اذ لا يعلم المراد بالاعلم اولا ، ثم لا يمكن تعيينه ثانياً . أما الأول فللاختلاف في معناه ، فبعضهم فسره بالأجود ملكة ، وآخر بالاجود فهماً اي انتقالاً ، وثالث بالاكثر اطلاعاً بالمسائل ونظائرها وضبطاً . واما الثاني فلأنه كيف يتمكن الانسان من تعيين الأعلم الا ان يكون الشخص مزاولاً لهما برهة غير قليلة من الزمن .

....

واورد عليه بأن معنى الأعلم ، كمعنى الاجتهاد امر عرفي لا يخفى على الفاضل ، ولو اعتني بهذا النحو من الاختلاف لم يبق لفظ خال عنه ، واما تشخيصه فليس اصعب من تشخيص المجتهد ، فتأمل .

الثاني : ان في إلزام الناس الرجوع الى الأعلم ، عسراً عليهم لعدم وصول يدهم اليه ، وعسراً عليه لعدم تمكنه من اجابة مسائل الجميع . واورد عليه بأنه لا عسر بعد ضبط المسائل المبتلى بها في رسالة ونحوها لا عليه ولا عليهم ، وعلى فرض العسر فهو يتقدر بقدره ، فتدبر .

وقد استدل بأدلة اخرى ، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) « علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل »[١] فانه يقتضي الاطلاق ، ومثل انه : "اذا لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مساوياً للجاهل" وقد دل الكتاب والسنة والعقل على نفي التساوي الى غير ذلك . ولكن نحن في غنى عنها بعد تمامية ما تقدم من الأدلة ، ولو لم يطمئن الشخص بكل واحد منها في نفي وجوب تقليد الأعلم ففي المجموع كفاية . والله العالم وهو الهادي .

ثم على القول بوجوب تقليد الأعلم فهل هو مطلقاً او في بعض

---

(١) بحار الانوار : ج ٢ ص ٢٢ .

....

الصور ؟ تفصيل الكلام انه على ثلاث صور :

الأولى : ان يكون بينه وبين غير الأعلم مخالفة ، بمعنى ان يعلم المقلد بالخلاف بينهما تفصيلاً ، ولا شك في وجوب تقليد الأعلم في هذه الصورة ، لما تقدم من ان الادلة لا تشمل غيره، وبناء العقلاء - لو قيل بجواز الرجوع إلى غير الأعلم في الجملة - حيث انه دليل لبي ، كان القدر المتيقن منه صورة عدم التخالف ، ولو وصلت النوبة الى الاصل فهو يقتضي التعيين كما سبق بيانه مفصلاً ، وان باب الحجج ليس مثل سائر الأبواب ، فانه وان قلنا بجريان البراءة عن التعيين في غير باب الحجة لا نقول الا بالإشتغال في هذا الباب .

الثانية : ان يعلم المقلد بالتخالف بينهما اجمالاً ، وهذا ينقسم الى قسمين :

الأول : ان يكون العلم الاجمالي منجزاً ، بأن يكون في التكاليف الإلزامية مع كون المسائل محلاً للابتلاء ، وكون الشبهة محصورة وعدم الانحلال بالعلم بالقدر المتيقن من المخالفة والشك فيما زاد ، وفي هذا القسم يجب ايضاً تقليد الأعلم لعين ما ذكر في مورد العلم التفصيلي ، فتأمل .

الثاني : عدم تنجز العلم الاجمالي ، كأن يعلم اجمالاً بالمخالفة بينهما لكن يحتمل كون ذلك في غير الالزاميات ، اويعلم ان المخالفة في الإلزاميات لكن بعض المسائل التي هي اطراف العلم الاجمالي

....

خارج عن محل الابتلاء ، او يعلم بدخول الجميع لكن كان من قبيل الشبهة غير المحصورة ، او كانت الشبهة محصورة لكنه فحص وعلم بعشرة من موارد الاختلاف مثلا ولا يعلم بكون مورد الخلاف اكثر من هذه ، ففي جميع هذه الموارد الاربعة لا يجب تقليد الاعلم .

الثالثة : ان يحتمل التخالف بينهما ، بأن لا يعلم وجود المخالفة وانما يحتملها ، فهل يجب الفحص حينئذ ام لا ؟ تفصيل الكلام : ان احتمال المخالفة ينقسم الى قسمين :

الأول : ان يكون احتمالا بدوياً .

الثاني : ان يكون احتمالاً بعدما كان يعلم اجمالاً ثم انحل العلم الاجمالي بأن كان له علم اجمالاً بالمخالفة ثم فحص وظفر بالقدر المعلوم وبقي الباقي مشكوكاً .

حكي عن بعض الاعاظم وجوب الفحص في الصورة الاولى دون الثانية . قال : حال فتاوى المجتهدين المحتمل تخالفهما بعد العلم باعلمية احدهما حال العمومات والمطلقات بالنسبة الى المجتهد ، فكما لا يجوز للمجتهد التمسك بالعام والمطلق قبل الفحص ، كذلك لا يجوز للمقلد الأخذ بأحدهما قبل الفحص عن موارد المخالفة . وجه ذلك : ان مناط وجوب الفحص في المجتهد آتٍ في المقلد وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي ان مناط وجوب الفحص عن المقيد والمخصص للمجتهد هو احد امرين :

....

الأول : العلم الاجمالي بوجود المقيدات والمخصصات وامثالها بين الظواهر الواردة ، فلا يمكن التمسك بالظواهر قبل الفحص .

الثاني : لما كان دأب المتكلم (عليه السلام) الاعتماد على المخصصات والمقيدات المنفصلة ، بدون نصب قرينة يوجب العقل الفحص وان كان لم يعلم بوجودها لا اجمالا ولا تفصيلا . والحاصل ان من وظيفة العبودية الفحص عن خصوصيات الكلام الملقى اليه اذا احتمل احتمالاً عقلائياً بوجود مخصص او مقيد او نحوهما .

وان شئت قلت : حيث ان المكلف يريد اجراء البراءة في الزائد عن العام والمطلق بالنسبة الى الحكم المقيد والمخصص، فاللازم الفحص ، اذ مدرك البراءة قبح العقاب او الأدلة السمعية ، وكلاهما متوقفان على الفحص .

اذا عرفت هذه قلنا : الوجه الأول لوجوب الفحص غير جار في المقلد ، واما الوجه الثاني ، فهوْ جار بالنسبة الى المجتهدين المختلفين ، اذ كما ان الدأب على المخصصات المنفصلة اوجب الفحص ، كذلك جريان الدأب على الاختلاف بين المجتهدين يوجب الفحص ، فإنه لا يعلم المقلد طريقة احد القولين ، الا اذا فحص وعلم بعدم الاختلاف ، او اخذ بالأعلم في مورد الاختلاف . والحاصل ان حال المقلد في وجوب الفحص حال المجتهد . واما الصورة الثانية ـ وهي احتمال المخالفة بعد الفحص ـ فهو غير مضر ، بل هو مثل احتمال المجتهد ارادة خلاف ظاهر العام بعد الفحص

الأول : وجوب الفحص عن الأعلم وعن مورد الخلاف المحتمل ـ كما تقدم نقله عن بعض الأعاظم ـ وقد تقدم وجهه .

الثاني : عدم وجوب الفحص وجواز الأخذ بقول احدهما ، وذلك لأن العمومات والاطلاقات الدالة على حجية الفتوى انما خصصت بمخصص لبي ، وهو استحالة شمولها لمورد التعارض ، فلا يشمل المخصص مورد احتمال الخلاف ، إذ الظاهر وجوب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية الحاصلة في طرف المخصص .

مثلاً لو قال : "اكرم العلماء" ثم قال : "لا تكرم الفاسق منهم" وعلمنا بأن زيدا فاسق ، وشككنا في ان عمْراً فاسق ام لا ، فاللازم التمسك بالعام في امر عمرو ويجب اكرامه كما قرر في محله . وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن عموم حجية الفتوى خرج منه مورد التعارض ولا نعلم به في ما نحن فيه ـ اعني مورد احتمال التخالف ـ .

الاحتمال الثالث : عكسه ، وهو أن يعلم بوجود المخالفة ويشك في التفاضل. وحيث ان اطلاق ادلة الحجية لا يشمل هذا المورد ـ لما تقدم من عدم شمول الأدلة مورد التعارض ـ فاللازم التمسك بالاجماع على جواز الأخذ باحدهما ، اذ من المعلوم عدم سقوط التكليف ، والاجماع قدره المتيقن بعد الفحص فيجب الفحص ، فان وجد اعلم اخذ بقوله او احوط القولين، وان لم يجد اخذ بأحدهما تخييراً إن قام الاتفاق على عدم وجوب الأخذ بالأحوط .

....

ان قلت : لا نعلم بوجوب الفحص في هذه الصورة ، فالاصل البراءة عنه .

قلت : اصل البراءة لا تجري في المقام ، اذ وجوب الفحص ليس مولوياً بل ارشادي الى دفع الضرر ـ كما تقدم تمثيله بالمجتهد الواجب عليه الفحص ـ اذ العقل لا يقبح عقاب من يقدر على الفحص ولم يفحص وخالف الواقع .

والحاصل ان البراءة الشرعية لا تجري ، اذ وجوب الفحص عقلي لا شرعي ، فتأمل . والبراءة العقلية انما تجري بعد الفحص ، وقد تقدم ان اطلاق الأدلة لا تشمله فاللازم الفحص .

إن قلت : لا مانع من التمسك بالتخيير العقلي .

قلت : لا تخيير في هذا المورد المفروض التعارض فيه ، اذ التخيير الشرعي مخصوص بالخبرين لأدلة العلاج ، والتخيير العقلي لا يكون في هذا المقام ، فان الأصل التساقط عند التعارض . نعم اجماع عدم التساقط حاكم بالتخيير لكن بعد الفحص .

الاحتمال الرابع : ان لا يعلم بالتفاضل ولا الاختلاف ، ولا يجب الفحص ، على قول من يرى عدم وجوب الفحص في الصورة الثانية وبالعكس على قول من يرى وجوبه هناك .

هذا تمام الكلام في المقام ، وقد ظهر من خلال ما ذكرنا أدلة القولين الآخرين المفصلين في مسألة تقليد الأعلم ، وقد عرفت ان

....

الظاهر شمول الاطلاقات والعمومات والدليل العقلي لتقليد المفضول ، حتى مع وجود الأفضل والعلم به عيناً والعلم بمخالفة فتواه لفتوى المفضول . هذا مع ان كثيراً مما ذكر في هذه المقامات الأربع وما قبلها لا يخلو عن مناقشة . والله العالم .

(مسألة ـ ١٣) : اذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما ،

(مسألة ـ ١٣) : {اذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة} بأن لم يكن احدهما اعلم {يتخير} المقلد {بينهما} فيأخذ بقول ايهما شاء ، ولو في موارد الاختلاف بينهما : أما على مسلكنا فلما تقدم، من شمول الأدلة حتى مورد الاختلاف، وأما على مسلك القوم فللاجماع على عدم وجوب الاحتياط ، والضرورة على عدم الاهمال للمكلف حينئذ-كالبهائم- فيتخير عقلا . وقد سبق نقد قول من قال بوجوب الالتزام ابتداءً مقدمة للتقليد حين الاختلاف ، فراجع .

ثم انه يجوز للمقلد حينئذ الالتزام برأي كليهما ـ اي تطبيق العمل عليهما في صورة الوفاق ـ والاستناد على احدهما غير المعين كما سبق ، بمعنى ان يعمل بفتوى يعلم قطعاً انه فتوى احدهما وان لم يعلم المفتي بعينه خلافا لما تقدم من المصنف (رحمه الله) من لزوم التعيين ، ويجوز له ايضاً ان يأخذ بقول احدهما في واقعة ويأخذ بقول الآخر في اخرى ، كما يجوز له ان يأخذ بفتوى الثاني في عين المسألة المبتلى بها التي اخذ بفتوى الأول حين الابتلاء الأول اذا لم يستلزم القطع بمخالفة الواقع ، كما اذا أخذ بفتوى الأول في تجاوز حد الترخص قبل العشرة القائل بقصر الصلاة ثم أخذ بفتوى الثاني القائل بتمامها ، فانه يعلم بمخالفة احدهما للواقع . واما في مثل هذه الصورة ، فلي فيها تأمل ،وقد يحدث من ذلك علم اجمالي بأحد

إلا اذا كـان أحـدهمـا أورع فيختـار الأورع .

تكليفـين ، فانـه يعلم بعد الصـلاة الثانيـة ان احداهمـا باطلة قـطعـا فيجب قضاؤ ها .

وكيف كان فالأخذ بفتوى ايهما شاء ، مـا لا ينبغي الاشكال فيـه في صورة التساوي ، أما صورة الاختـلاف في الورع فقـال المصنف : {الا اذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع} وهو المحكي عن النهاية ، والتهذيب ، والذكرى ، والدروس ، والجعفرية ، والمقاصد العليـة ، والمسالك ، والتمهيد ، وشرح الـزبدة ، وقـواه شيخنا المـرتضى وكثير من متـأخري المتـأخرين . ومـا قيل أو يمكن أن يقـال للاستـدلال لـه وجوه خمسة :

الأول : الأصـل العقلي المتقـدم ـ اعني دوران الأمر بـين التعيين والتخيير عند الشك ـ فإن الأخذ بفتوى الأورع مجز قطعاً وبفتوى غيره مشكوك فيه والأصل عدم الحجية .

إن قلت : لا نشك في ذلك فلا مجال لهـذا الأصل ، إذ لا سبب للشك ، وهل الشك في هذا الا كالشك في تعـين الهاشمي في صـورة دوران الأمر بينه وبين غير الهاشمي ؟

قلت : كفى في منشـأ الشـك ذهـاب جملـة من الـقـدمـاء والمتـأخـرين الى ذلـك . وكيف كـان فـدعـوى القـطع عهـدتهـا عـلى مدعيها .

....

وفيه ان هذا الأصل ، إنما يتم لـو لم يكن وارداً أو حاكـماً عليه ، وقد عرفت إن العمومات والاطـلاقات لا مـانع منهـا ، فتشمل مـورد النزاع .

الثاني : الاجماع على تعيين الأورع . وفيه أولاً انا لم نجـد مدعيـاً للاجماع إلا ما يمكن عن المحقق الثاني فتأمل . وثـانياً إن المحصـل غير حاصل والمنقول غير حجة .

الثالث : الرواية المرسلة : «لا تحل الفتيا في الحـلال والحرام بـين الخلق إلا لمن كـان اتبع الخلق من أهـل زمانـه وناحيتـه وبلده بـالنبي (صلى الله عليه وآله)»[١] بضميمة أن الأورع اتبـع ، وإرسالهـا مجبور بعمل الاصحاب . وفيه ان ظاهرها يخالف الاجماع ، اذ لـو عمل بهـا لكان اللازم أن يقال بأن من شرط المجتهد كونه اتبـع اهل زمـانه لـه (صـلى الله عليـه وآلـه) ، وليس هـذا الشـرط من شـرائط الفتـوى بـالاجماع ، مضـافـاً إلى أنها مخـالفـة لنص قـولـه (عليـه السـلام) : « اجلس في مسجد المدينـة وافت الناس »[٢] فـإن الراوي لم يكن اتبع بالضرورة مع وجود الإمـام (عليه السـلام) فتأمـل . وأما الجبـر فهو غـير معلوم ، اذ الجبر إنمـا يكون إذا علم الاستنـاد ، لا مجـرد تـطابق

---

(١) بحار الأنوار : ج ٢ ص ١٢١

(٢) مستدرك الوسائل : ج ٣ ص ١٨٨ البـاب (١١) من ابـواب القضـاء ح ١٤ .

....

فتوى العلماء مع مضمون الرواية . ثم بعد ذلك كله فهي غير قابلة لتخصيص اطلاقات أدلة التقليد وعموماتها العقلية والنقلية على كثرتها .

الرابع : إيجاب الأخذ بالأورع في المقبولة بضميمة عدم فهم الخصوصية ، إذ الظاهر كونه من مرجحات النظر ولا خصوصية لباب الحكم . وفيه ما تقدم من انه من باب إسراء الحكم من موضوع الى موضوع ، مع كونه مع الفارق . والدليل على ذلك ان أحداً لايقول بجريان جميع مرجحات باب العلاج في مسألة التقليد .

الخامس : ما عن الشيخ في التقريرات قال ما لفظه :[ويزداد قوة إذا فرض وثاقة بواسطة شدة ورعه وبذل جهده][١]. وفيه أنه إن صار بسببه أعلم فهو خارج عما نحن فيه ، وان لم يكن أعلم فلا دليل على الأخذ بالأوثق الا مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وقد تقدم نقده . مضافاً الى ما سبق من عدم الكلية ، إذ قد يطابق فتوى غير الأورع للأورع من الأموات الذي هو أورع من هذا الحي أو يطابق فتواه للأعلم منهم .

وربما زاد بعض دليلاً سادساً ، حاصله : كلما كان الدليل لبياً واحتملنا دخل خصوصية ، فاللازم الأخذ بها ، اذ هو القدر المتيقن من الدليل اللبي ، وحيث ان الإختلاف لا يشمل الاطلاق فالدليل

---

(١) تقريرات الشيخ : ص ٢٧٧ سطر ٢٩ .

....

على جواز الأخذ لبي ، يلزم الأخذ بقدره المتيقن ـ اعني الأورع ـ وفيه ما تقدم من شمول الاطلاق . مضافاً الى امكان النقض بمثله فيما لو احتملنا تعين غير الأورع لمطابقته لميت أورع أو أعلم أو شبه ذلك .

وبما ذكرنا ظهر عدم تعين تقليد الأورع مطلقاً : أما في صورة الاتفاق بينهما في الفتوى فظاهر ، وأما في صورة الاختلاف فلعدم ما يعينه بعد عدم تمامية الأدلة المتقدمة . والله العالم وهو الموفق .

(مسألة ـ ١٤) : اذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وان امكن الاحتياط .

(مسألة ـ ١٤) : {اذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم} بشرط ملاحظة الأعلم فالأعلم {وان أمكن الاحتياط} أما عدم وجوب الاحتياط فلما تقدم من دعوى الاجماع عليه ، وأما جواز الرجوع الى غير الاعلم فلشمول أدلة التقليد له ، اذ ادلة التقليد لا تشمل موضع التعارض فقط كما تقدم ، وأما ملاحظة الأعلم فالأعلم فلأنه حيث قلنا بوجوب تقليد الأعلم ، يجب مع عدم التمكن تقليد الأعلم في الباقين لتلك الأدلة طابق النعل بالنعل ، ولكن حيث عرفت عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ، لا يجب تقليد الاعلم من الباقين بل يجوز الأخذ بقول احدهم ولو مع التعارض .

ثم ان ما ذكره المصنف لا يستقيم ، على مبنى من يرى تقليد الأعلم بل اللازم التفصيل . بيانه : ان الأعلم الذي لا يفتي في المسألة لا يخلو عن احد امرين :

الأول : انه لم ير المسألة ، بأن لم تكن له فرصة الرجوع مثلاً فيحتاط في المسألة ، ففي هذه الصورة يجوز الرجوع الى غير الأعلم .

الثاني : ان يكون الأعلم رأى المسألة واجتهد فيها غاية الجهد ، ولم يقم عنده ظهور الحديث مثلا في المعنى الكذائي ، ولهذا يحتاط

....

وغير الاعلم اعتقد الظهور فلذا يفتي بما يوافق الظهور بزعمه ، حتى أن الأعلم يخطئه في هذا الاستنباط وادعاء الظهور . مثلاً غير الاعلم يدعي ظهور الاقامة ـ الواردة في روايات السفر ـ في البقاء عشرة أيام بلا خروج عن حد الترخص ولو قدر ساعة ، ولهذا يدّعي ان الاقامة الشرعية هي ذلك فيفتي بإنه لو خرج عن حد الترخص ولو دقيقة وجب عليه القصر ، والاعلم ينكر الظهور المدعى ، مع انه راجع العرف واللغة وكلمات الفقهاء حتى انه يخطّىء من يدعي الظهور المذكور ، بل يقول بعدم الظهور للفظ الاقامة ، لا في الاستمرار ولا في انقطاع ساعة ونحوها ، وعليه فيحتاط بوجوب الجمع لمن خرج عن حد الترخص ولو ساعة ، فانه في هذا المقام لا يمكن ان يقال بجواز الرجوع الى غير الأعلم ، بل اللازم القول بوجوب الاحتياط على المقلد ، اذ الاعلم ليس فتواه بالاحتياط ، من باب لا أدري ، حتى يقال لا يعارضه قوله : أدري من غير الأعلم ، بل كلام الاعلم دراية عدم الظهور الموجب للتوقف ، فهما في طرفي النقيض ، فمن يقول بوجوب تقليد الاعلم ، لا بد له وأن يقول بوجوب تقليده حتى في احتياطه الذي هو من هذا القبيل .

وإن خفي ذلك عليك أوضحناه بالعرف فنقول : لو حضر عند المريض طبيبان أحدهما أعلم ، ثم قال المفضول إن المرض "مطبقة" للعلائم الكذائية فيجب علاجه بالدواء الفلاني ، وقال الفاضل العلائم المذكورة "للمطبقة" غير منطبقة على هذا المرض بل في

....

المريض علائم تصلح للعلامية "للمطبقة وللمحرقة" ، فاللازم الاحتياط باستعمال ادوية "المطبقة"وأدوية "المحرقة" ، بحيث انه لو استعملت أدوية "المطبقة"فقط وكان المرض في الواقع "محرقة"هلك المريض ، فهل يقدم المريض على الاخذ بقول المفضول لأنه يقول "ادري"ويترك الاحتياط الذي يقول به الفاضل لأنه يقول:"لا ادري" .

والحاصل : إن من يقول بوجوب الأخذ بقول الاعلم لا يمكنه القول مطلقاً بالأخذ بفتوى غير الاعلم فيما كان للأعلم احتياط . وعلى هذه المسألة تتفرع مسألة أخرى ، وهي أنه هل يجوز للأعلم الارجاع في عامة احتياطاته الى غيره أم لا ، فمن يقول بمقالة الماتن يلزمه الاجازة مطلقاً .

وعلى ما ذكرناه لا يجوز الارجاع مطلقاً ، بل يجوز الارجاع فيما لم يكن من باب الدراية،ولا يجوز فيما كان من بابها ، ولكن من لا يرى وجوب تقليد الاعلم ففي سعة من هذه وأمثالها .

(مسألة ـ ١٥) : اذا قلد مجتهداً كان يجوِّز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة ، بل يجب الرجوع الى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه .

(مسألة ـ ١٥) : {إذا قلد مجتهداً كان يجوِّز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة} فلو قلد زيداً ، وكان يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ، ثم مات زيد ، فلا يجوز لمقلده أن يبقى على تقليده ويستند في جواز هذا البقاء الى فتوى نفس الميت بجواز البقاء ، لأنه يلزم منه الدور المصرح .

بيان ذلك : ان صحة البقاء متوقفة على حجية رأيه على المقلد ، إذ لو لم يكن رأي الميت حجة لم يصح البقاء على رأيه ، وحجية رأيه على المقلد متوقفة على صحة البقاء ، اذ لو لم يصح البقاء لم يكن رأيه في مسألة جواز البقاء حجة .

وإن شئت قلت : يتوقف جواز الأخذ برأيه في مسألة جواز البقاء على جواز الاخذ برأيه ، وهو دور ظاهر ، وليس هذا إلا مثل أن يأخذ بقول العامي مستنداً الى قول العامي بجواز الأخذ بقوله .

{بل يجب الرجوع الى الحي الاعلم في جواز البقاء وعدمه} فإن أفتى بجواز البقاء جاز البقاء ، وان أفتى بوجوبه وجب ، وان أفتى بحرمته حرم ، وان توقف في المسألة لزم الرجوع الى الأعلم فالأعلم كما تقدم تقريره في المسألة السابقة .

....

ولكن لا يخفى ان الاعلم الموجود لا يمكن له الفتوى بجواز البقاء مطلقاً ، إذ لو كان الحي اعلم من الميت ، ولم يكن يرى الحي جواز تقليد المفضول لم يجز له اطلاق القول بجواز البقاء ، بل لا يجوز لمن يرى عدم جواز تقليد المفضول ان يطلق القول بجواز البقاء ، بل لا بد وان يقيد للجواز بالتساوي ، اما لو كان الميت اعلم وكان الحي يرى وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ولو كان ميتاً - بأن لم يجعل الحياة من مرجحات تقليد الحي حتى تقابل بالاعلمية في الميت - كان عليه ان يقيد الجواز بالتساوي ومع الاعلمية يوجب البقاء .

واما وجه لزوم الرجوع الى الاعلم في مسألة جواز البقاء فواضح عند من يرى وجوب تقليد الاعلم ، واما على ما سبق منا من عدم وجوب تقليد الاعلم مطلقاً فاللازم الرجوع الى احد الاحياء ولو الى المفضول .

نعم لو استقل عقل المقلد بعدم وجوب تقليد الحي ، جاز بقاؤه على تقليد الميت وان إتفق الاحياء على عدم جواز البقاء ، وذلك لاستناد تقليده الميت الى ما استقل عقله ، ولا يلزم حينئذ الدور ولا غيره ، وهذه المسألة مصبها ما يستقل به عقل العامي ، فلا يرد ان هذا الاستثناء غير وارد ، كما لا يرد ان هذه المسألة منافية لما تقدم منه (رحمه الله) في المسألة التاسعة .

ثم ان ما ذكرنا الى هنا كان بناءً على ما هو ظاهر العبارة من المعنى ، وقد يحتمل في العبارة معنى آخر ، وهو : انه لو قلّد الشخص

. . . .

مجتهداً يسمى زيداً ثم مات ، وقلد مجتهداً يسمى عمْراً ثم مات،وقلد ثالثاً يسمى بكراً ، فكل من عمرو وبكر ، إما ان يقولا بجواز البقاء وإما بحرمته واما بوجوبه ، وعلى تقدير قولهما بجواز البقاء لا يخلو الحال من انه إما بقي واما عدل ، فالصور إثنتي عشرة حاصلة من ضرب الاحتمالات الاربعة للثاني من وجوب البقاء وحرمته وجوازه مع العدول وجوازه مع عدمه في الصور الثلاث للثالث من وجوب البقاء وحرمته وجوازه .

وتفصيل الكلام يتم بعقد مسائل :

الأولى : لو حرما البقاء تعين تقليد الثالث بديهة .

الثانية : لو حرم الثاني البقاء ، وأجاز الثالث فهل يبقى على تقليد الثاني ـ على فرض ارادته البقاء ـ أم يبقى على تقليد الأول ؟ قد يقال بتعين لزوم تقليد الأول ، لأن البقاء على الثاني مستلزم للتناقض أو التخصيص بلا مخصص . بيان ذلك : انه لو قلده حتى في مسألة حرمة البقاء لزمت المناقضة ، إذ الثاني قائل بحرمة بقائه عليه والثالث قائل بجواز بقائه ، والمفروض أنه مقلد لهما ، ولو قلد في غير هذه المسألة لزم تخصيص قول الثالث في جواز البقاء بغير هذه المسألة وهو بلا مخصص . وفيه أن تقليد الأول . تقليد للميت ابتداءً ، فعلى قول من لا يجوّز تقليد الميت إبتداءً لا يجوز ذلك ، وأما لزوم أحد المحذورين ،ففيه انه لا يشمل قول الثالث لهذه المسألة ، اذ من شموله لهذه المسألة يلزم تخصيص الأكثر ، بيان ذلك : أن قول الثالث

بجواز البقاء أمره دائر بين الأخذ بهذه المسألة فقط ـ بأن يقلد الثاني في تحريم تقليد الميت ثم يأخذ بقية المسائل عن الحي ـ وبين الأخذ بسائر المسائل ـ بأن يقلد الثاني في جميع المسائل سوى هذه المسألة ـ فالقول بشمول قول الثالث لهذه المسألة يلزم منه تخصيص الأكثر ، بل لنا أن نقول : إن من يجوّز البقاء ليس معناه إلا البقاء في غير هذه المسألة . وكيف كان مقتضى القاعدة على مبناهم عدم جواز تقليد الأول ، بل إما تقليد الثاني في جميع المسائل غير مسألة البقاء واما الرجوع الى الثالث .

الثالثة : لو حرم الثاني البقاء وأوجب الثالث البقاء فهل يبقى على تقليد الأول أو الثاني ؟ الكلام في هذه الصورة كالكلام في الصورة الثانية ، غير انه لا يجوز العدول عن الثاني الى الثالث ، وهذه اكثر وضوحاً من تلك في عدم شمول قول الثالث لتمام مسائل الثاني حتى مسألة حرمة البقاء .

الرابعة : لو أوجب الثاني البقاء وبقي على تقليد الأول ثم أوجب الثالث البقاء أيضاً ، ولا إشكال في وجوب البقاء على الأول ، ولا يجوز العدول الى الثاني لأنه لم يقلده إلا في مسألة واحدة .

وإن شئت قلت : ان المستند في بقائه على الاول كان قول الثاني ، وحينئذ تبدل المستند إلى قول الثالث . وربما يقال بجواز العدول ، وليس ذاك من تقليد الميت إبتداءً عند من يرى جواز البقاء على تقليد الميت،ولو لم يعمل إلا بمسألة واحدة ، فتأمل .

....

الخامسة : لو أوجب الثاني البقاء وحرم الثالث ، ولا إشكال أيضاً في لزوم العدول إليه ، ولا يجوز البقاء على الأول ولا على الثاني ، لسقوط قول الثاني من الحجّية بموته وحجية قول الثالث .

السادسة : لو أوجب الثاني البقاء وأجاز الثالث ، فلا اشكال حينئذٍ في أن المكلف مخير بين البقاء على الأول ـ مستنداً الى قول الثالث ـ وبين عدوله عن الأول الى الثالث : اما جواز عمله بمسائل الثاني ففيه نظر ، اذ يشبه ذلك التقليد الإبتدائي ، فانه لم يقلد الثاني في مسألة البقاء ، وأما في سائر المسائل فقد كان مقلداً للأول الا على ما عرفت في المسألة الرابعة .

السابعة : لو اجاز الثاني البقاء وبقي ثم حرم الثالث ، فإنه لا اشكال في لزوم العدول الى الحي .

الثامنة : لو اجاز الثاني البقاء ولم يبق ، بل عدل الى الثاني ثم حرم الثالث ، ولا اشكال أيضاً في لزوم العدول الى الحي .

التاسعة : لو أجاز الثاني وبقي على الاول ثم أوجب الثالث ، ولا اشكال في بقائه على الأول . أما عدوله الى الثاني ففيه ما تقدم من انه شبيه تقليد الميت ابتداءً ، إلا على ما عرفت في المسألة الرابعة .

العاشرة : لو أجاز الثاني ولم يبق، بل عدل الى الثاني ثم أوجب الثالث ، ولا اشكال في لزوم تقليد الثاني فقط : اما عدم امكان

الثالث فواضح ، واما العدول الى الأول فهو تقليد ابتدائي للميت كما سبق .

الحادية عشر : لو أجاز الثاني وبقي ثم أجاز الثالث ، ولا اشكال في البقاء على الأول والعدول الى الثالث ، وفي الثاني ما تقدم .

الثانية عشر : لو أجاز الثاني ولم يبق ثم اجاز الثالث ، فإنه يصح له البقاء على الثاني والعدول الى الثالث : وأما البقاء على الأول ففيه ما تقدم .

هذا ولا يخفى على الفطن ، امكان تشعب بعض الفروض الأخر من هذه الصور ، على اختلاف القول في التقليد وانه التزام أو عمل او غير ذلك ، فتأمل .

وسيأتي في المسألة الواحدة ما ينفع المقام .

ثم هل يجوز للمجتهد الذي يرى جواز البقاء أو وجوبه ، الافتاء بذلك حين يعلم بمخالفة آراء الميت في الفتوى ـ كأن يرى الحي وجوب صلاة الجمعة قطعاً وكان رأي الميت حرمة صلاة الجمعة ـ بحيث لو أجاز أو أوجب الحي على العامي البقاء علم باستلزامه ترك صلاة الجمعة مع انه يرى مخالفته للواقع ؟ تنظر فيه بعض علمائنا المعاصرين ، من جهة انه مستلزم للاغراء بالجهل واضاعة الاحكام مع وجوب ازاحة علة المكلف . قال : وذلك مثل ما لو علم زيد أنه لو بيّن للعامي حجية قول الشاهدين اوقعاه في خلاف الواقع، كما لو

....

قاما على اجنبية المرأة، أو ارتداد المسلم، وزيد يعلم بأنه لو افتى العامي السائل عن حجية قولهما بالحجية اخذ بقولهما الموجب لنكاح الأم مثلاً ، أو نكاح زوجة المسلم فرضاً ، ومن الواضح عدم الفرق ، بين الفتوى في واقعة شخصية يعلم بمخالفتها للواقع ، أو الفتوى بجواز البقاء كلياً مع العلم باستلزامه لخلاف الواقع ، لكن الذي يقرب في النظر جواز ذلك ، إذ ليس هذا إلا إخباراً عن أمر واقع جائز الاخبار به ، فهو مثل قوله "هذا طبيب يجوز الرجوع اليه" فيما لو علم انه يقتل بعض المرضى بالاشتباه ، بل ان تجويز الشارع قبول الشاهد ونحوه موجب لهذا . والله العالم وهو الموفق .

ثم لا يخفى ان مسألة ان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين ، لا ربط لها بالمقام ، وتفصيلها يحتاج الى بسط في الكلام لا تسعه الرسالة . والذي يمكن أن يقال مجملاً : ان هذه المسألة لا تصح إلا بشروط ثلاثة :

الأول : ان نقول بالاجزاء ، وإلا فلو عمل وصلى مثلاً باجتهاد مجتهد ، ثم مات والوقت باق ، وخالف فيه الحي المجتهد الأول ، لزم اعادة الصلاة والاتيان بها على فتواه .

الثاني : ان يكون المكلف عمل بالمسألة على فتوى الأول ، إذ لولا العمل لم يكن بأس في الرجوع ، كما لو أراد الصلاة بلا سورة لفتوى الحي الأول بصحتها ثم مات ، وهو لم يصل بعد وافتى الحي الثاني بوجوب السورة ، فانه يلزم الاتيان بالسورة .

....

الثالث : ان تكون القضية شخصية ، أما بالنسبة الى أفراد الكلي فلا مانع ، كما لو صلى برهة من الـزمان بـلا سورة ثم قلده من يقـول بوجوب السورة فلا مانع من صحة كلتا الطائفتين من الصلاة .

والحاصل ان قولهم القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين صحيـح بشرط كون القضية شخصية وقلنا بالاجـزاء وكان المكلف عمـل بها ، فتدبر .

(مسألة ـ ١٦) : عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل وان كان مطابقاً للواقع ، وأما الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة ، فان كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلّده بعد ذلك كان صحيحاً ، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل .

(مسألة ـ ١٦) : {عمل الجاهل المقصّر} في التعلم {الملتفت} حين العمل لاحتمال مخالفته للواقع {باطل وان كان مطابقاً للواقع} كما لو كانت السورة في الواقع غير واجبة ، ثم صلى الجاهل المقصر الملتفت بلا سورة مع احتماله حين الصلاة بطلانها كانت باطلة ، كما هو صريح المتن وبعض اخر .

{وأما الجاهل القاصر} بأن لم يتمكن من التعلم ولا الاحتياط أو كان متمكناً ولم يكن ملتفتاً ببطلان العمل ، بل كان جاهلاً بالجهل المركب.بأن قطع بصحة العمل {أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل} بأن كان قبل العمل ملتفتاً الى احتمال وجوب السورة ، وقادراً على السؤال فلم يسأل وشرع في الصلاة ثم غفل ولم يقرأ السورة {وحصل منه قصد القربة} في التعبديات {فان كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً} مبرءاً للذمة {و} لكن {الأحوط مع ذلك} التطابق بفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك {مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل}

....

بأن يكون العمل مطابقاً لفتوى كلا المجتهدين .

وفي المقام طرفان من الكلام :

الأول : في العمل غير العبادي ، إذ العمل على قسمين: التعبدي والتوصلي ، والتوصلي على قسمين محتاج إلى قصد الانشاء ، وغيره . لا اشكال ولا شبهة في التوصلي غير المحتاج الى قصد الانشاء ، انه لو طابق الواقع كان مبرءاً للذمة عن التكليف . مثلاً : لو كان جاهلاً بأي نحو كان من انحائه بأنه يجب الاجتناب عن الغسالة ، ثم لم يجتنب ، وكانت في الواقع طاهرة ، فانه ليس مأخوذاً في ذلك بديهة . نعم هنا فرق من جهة اخرى بين أقسام الجاهل، فان القاصر والمقصّر غير الملتفت حين العمل ليسا معاقبين مطلقاً ، أما المقصّر الملتفت فانه لو قلنا بحرمة التجرّي ، كان معاقباً من جهة ، وإلا فكقسميه وأما التوصل المحتاج الى قصد الانشاء مع المطابقة للواقع فان تمشى قصد الانشاء ، فلا اشكال في عدم المعاقبة على الواقع والكلام في التجري كسابقه ، وأما لو لم يتمش قصد الانشاء فلا اشكال في بطلان المعاملة ، وترتيب الأثر عليها موجب للعقاب في غير القاصر لبناء العقلاء على صحة مؤاخذة المقصر ، حتى لو لم يلتفت حال العمل ، فتدبر . ثم ان نظر المصنف على الظاهر الى غير التوصلي .

الثاني : في العمل التعبدي . وبيان الكلام في هذا القسم يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي ان المعيار في صحة العمل وفساده ـ عند

....

المخطئة ـ مطابقة للواقع وعدمها ، فلو طابق الواقع كان صحيحاً ولو لم يطابق الواقع كان فاسداً ، فالعمل إذا طابق الواقع صح وان خالف مؤدى الامارة ، وان لم يطابق الواقع فسد وان وافق مؤدى الأمارة . ثم نقول الصور المتصورة في المقام أربعة :

الأولى : ان يطابق العمل للواقع والامارة .

الثانية : ان يخالفهما جميعاً .

الثالثة : ان يطابق الواقع ويخالف الامارة .

الرابعة : عكس الثالثة .

إذا عرفت هذا قلنا : انه لا اشكال فيما طابق العمل للواقع والامارة ، فانه يصح بلا ريب . نعم لو لم يكن مستنداً إليها ـ بأن عمل العامي على طبق نظره مع احتماله مخالفته للواقع أو لقول المجتهد ـ كان متجرياً ، فان قلنا بثبوت العقاب على المتجري ، حتى هذا القسم كان معاقباً من هذه الجهة وإلا فلا عقاب أصلاً . اللهم إلا أن يدعي مدعٍ بوجوب التعلّم نفسياً ، فانه يعاقب حينئذٍ على عدم التعلّم ، كما أنه ربما يدعى بطلان العمل اذا لم يكن عن استناد للاخبار الدالة على لزوم ان تكون الاحكام بدلالة ولي الله ، والدالة على من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ ، والدالة على ان القاضي الذي يحكم بالحق وهو لا يعلم في النار ، لكن الأولى تعريض بالعامة والثانية في تفسير القرآن مع ان دلالتها غير تامة ، إذ

....

بأن يكون العمل مطابقاً لفتوى كلا المجتهدين .

وفي المقام طرفان من الكلام :

الأول : في العمل غير العبادي ، إذ العمل على قسمين: التعبدي والتوصلي ، والتوصلي على قسمين محتاج إلى قصد الانشاء ، وغيره . لا اشكال ولا شبهة في التوصلي غير المحتاج الى قصد الانشاء ، انه لو طابق الواقع كان مبرءاً للذمة عن التكليف . مثلاً : لو كان جاهلاً بأي نحو كان من انحائه بأنه يجب الاجتناب عن الغسالة ، ثم لم يجتنب ، وكانت في الواقع طاهرة ، فانه ليس مأخوذاً في ذلك بديهة . نعم هنا فرق من جهة اخرى بين أقسام الجاهل، فان القاصر والمقصّر غير الملتفت حين العمل ليسا معاقبين مطلقاً ، أما المقصّر الملتفت فانه لو قلنا بحرمة التجرّي ، كان معاقباً من جهة ، وإلا فكقسميه وأما التوصل المحتاج الى قصد الانشاء مع المطابقة للواقع فان تمشى قصد الانشاء ، فلا اشكال في عدم المعاقبة على الواقع والكلام في التجري كسابقه ، وأما لو لم يتمش قصد الانشاء فلا اشكال في بطلان المعاملة ، وترتيب الأثر عليها موجب للعقاب في غير القاصر لبناء العقلاء على صحة مؤاخذة المقصر ، حتى لو لم يلتفت حال العمل ، فتدبر . ثم ان نظر المصنف على الظاهر الى غير التوصلي .

الثاني : في العمل التعبدي . وبيان الكلام في هذا القسم يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي ان المعيار في صحة العمل وفساده ـ عند

....

المخطئة ـ مطابقة للواقع وعدمها ، فلو طابق الواقع كان صحيحاً ولو لم يطابق الواقع كان فاسداً ، فالعمل إذا طابق الواقع صح وان خالف مؤدى الامارة ، وان لم يطابق الواقع فسد وان وافق مؤدى الأمارة . ثم نقول الصور المتصورة في المقام أربعة :

الأولى : ان يطابق العمل للواقع والامارة .

الثانية : ان يخالفهما جميعاً .

الثالثة : ان يطابق الواقع ويخالف الامارة .

الرابعة : عكس الثالثة .

إذا عرفت هذا قلنا : انه لا اشكال فيما طابق العمل للواقع والامارة ، فانه يصح بلا ريب . نعم لو لم يكن مستنداً إليها ـ بأن عمل العامي على طبق نظره مع احتماله مخالفته للواقع أو لقول المجتهد ـ كان متجرياً ، فان قلنا بثبوت العقاب على المتجري ، حتى هذا القسم كان معاقباً من هذه الجهة وإلا فلا عقاب أصلاً . اللهم إلا أن يدعي مدع بوجوب التعلّم نفسياً ، فانه يعاقب حينئذٍ على عدم التعلّم ، كما أنه ربما يدعى بطلان العمل اذا لم يكن عن استناد للاخبار الدالة على لزوم ان تكون الاحكام بدلالة ولي الله ، والدالة على من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ ، والدالة على ان القاضي الذي يحكم بالحق وهو لا يعلم في النار ، لكن الأولى تعريض بالعامة، والثانية في تفسير القرآن مع ان دلالتها غير تامة ، إذ

....

لعل الخطأ للتجري والثالثة خاصة بباب القضاء ، مع وجود الاحتمال المتقدم بالاضافة الى ان في بعض الاحاديث تحسين من عمل عملاً مع عدم علمه بأنه الواقع .

وكذا لا اشكال في البطلان ، إذا خالف العمل كليهما وكان معاقباً قطعاً على الواقع الواصل بسبب الامارة ، إلا على قول ضعيف عمم حديث الرفع حتى فيما نحن فيه ولم يخص الرفع بالجاهل القاصر . وجه الضعف : ان العموم لو سُلّم كان مخصصاً بما دل على إبلاس المجرم ، فانه يقال له هلا عملت ، فإن قال لم اكن اعلم يقال له هلا تعلمت .

أما لو طابق العمل مع الواقع ، وخالف مع الامارة ، كأن صلى بلا سورة وكان في الواقع كذلك ولكن المجتهد كان يفتي بوجوبها فهل يبطل العمل أم لا ؟ قولان ، والحق عدم البطلان ، إذ لا مصلحة ملزمة في مؤدى الامارة والطريق ، بل ليست الامارة واضرابها إلا مرائياً للواقع ، والواقع هو المطلوب حقيقة ، فالعمل المطابق له لا وجه لبطلانه إلا على قول المصوبة .

احتج القائلون بالبطلان بأمور أربعة :

الأول : عدم صدق الاطاعة ، إذ هي منوطة بكون الأمر محركاً ، فحيث لا يكون الأمر محركاً لا تكون اطاعة . أما اعتبار تحريك الأمر في صدق الاطاعة فواضح ، فانه لو أتى العبد بالماء الى

....

المولى بدون علمه بطلب المولى بل لغرض نفسه لم يصدق عليه انه مطيع فيما كان المولى طالباً للماء حقيقة . وأما عدم محركية الأمر في محل البحث فلأن المفروض انه لا يريد الاتيان بما يقوله الشارع والا لاتّبع الامارة .

وفيه : إنا لا نسلّم عدم صدق الاطاعة ، فان الآمر محرك فيما نحن فيه ، إذ فرق بين أن يأتي بالفعل بلا علم بطلب المولى اصلا ، وبين ان يأتي بالفعل مع العلم بطلبه ، وداعي طلبه ، لكنه لا يتفحص عن خصوصياته ، ويشهد لذلك ، انه لو علم بعدم امر للمولى في هذا المقام، لم يأت بالصلاة بلا سورة بخلاف مثال الماء . نعم هذا الشخص تارك لواجب عقلي وهو لزوم الرجوع . وأما كون فعله هذا ليس بداعي الأمر فمما لا ينبغي ان يصغى اليه ، ومثل ما نحن فيه حال اكثر الناس ، حيث لا يأتون بالواجبات الصعبة على انفسهم ولا يتركون المحرمات الصعبة مع ائتمارهم ببعض الأوامر وانتهائهم عن بعض النواهي . مثلاً : يصلي ولا يزكي ، ويغتاب ولا يشرب الخمر ، فانه هل يصح ان يقال: ان سائر اطاعاته ليس بطاعة ، لأنه لو كان امر المولى محركاً له لكان محركاً له في جميع الأوامر والنواهي . وكيف كان فصدق الطاعة على هذا الفعل اظهر من ان يخفى .

ومثل ما نحن فيه الآتي ببعض اطراف المعلوم اجمالاً مع بنائه على ترك البقية ، فلا وجه للتفصيل ، بأنه ان أراد اول الأمر الاتيان

....

بجميع الاطراف ، ثم بعد الاتيان ببعضها انصرف الباقي صح المأتي به لو كان مطابقاً للواقع لأنه قصد الاطاعة وحركه الأمر ، وان اراد من أول الأمر الاتيان ببعض الاطراف لم يصح ولو طابق الواقع .

الثاني : لزوم قصد الوجه في العبادة ، وقبل الرجوع الى المجتهد لا يتمكن من قصد الوجه لأنه لا يعلم بصحة ما يأتي ، ومع عدم العلم بالصحة كيف يتمشى منه قصد الوجه . وفيه عدم لزوم قصد الوجه كما تقدم شطر من الكلام فيه ، وتحريره موكول الى الأصول .

الثالث : ان الجزم بالنية معتبر في العبادة ولا جزم في المقام . وفيه عدم اعتبار الجزم كما تقرر في محله ، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة النقض بالاحتياط في الشبهة البدوية .

الرابع : عدم تمشي القربة في المقام ، إذ ليس يتمكن المقصّر المتلفت من قصد التقرب في ظرف انه لا يعلم بأن المأتي به موافق للمأمور به ، مثلاً : لو لم يعلم الشخص ان المولى يحب الشيء الفلاني فهل يصح الاتيان به بداعي التقرب الى المولى .

وفيه : انه يقصد التقرب بداعي احتمال الأمر ، وهذا امر صحيح عقلاً ، فانه يقصد التقرب الى المولى لو كان موافقاً . والحاصل انه يأتي باحتمال مطابقته للواقع ولا محذور فيه . نعم لو لم يتمشى من شخص قصد القربة لا اشكال في البطلان . وكيف كان فالاتيان بهذا المحتمل ليس إلا بداعي القربة ، والا فلو علم عدم

....

مقربيته لم يأت به قطعاً ، وانما ترك غيره من المحتملات بداعٍ نفساني كما لا يخفى .

هذا كله بالنظر الى الصحة والبطلان الواقعيين ، واما بالنظر الى التكليف الفعلي فنقول : ان العمل المأتي به ، قد يكون لبطلانه أثر من قضاء واعادة ونحوهما وقد لا يكون ، لا كلام على الثاني ، أما على الأول فحيث ان العقل لا يكتفي بالمأتي به ـ أي لا يؤمن الآتي به ـ ولا يعذره لو خالف ، فلا بد تحصيلاً للامن من العقاب من الرجوع إلى المجتهد . ثم هل المعتبر ، مطابقة العمل لفتوى المجتهد الذي يقلده فعلاً ، أو لفتوى المجتهد الذي كان تكليفه تقليده حين العمل ، أو لفتوى كليهما . الظاهر كفاية الرجوع الى المجتهد الفعلي ، اذ الرجوع ، انما هو للحكم بثبوت القضاء والاعادة ونحوهما أو سقطوها ، ومن البديهي ان نظر الميت لا مدخلية له في ذلك ، اذ ليس فعلاً حجة له على المشهور من عدم جواز التقليد الابتدائي .

والحاصل ان الميت ليس طريقاً حتى يكون معذراً فيما لو اكتفى بما فعله حال الجهل ، ولا منجزاً فيما لو قال بوجوب الاعادة والقضاء وعدم كفاية ما فعله سابقاً ، بخلاف المجتهد الفعلي فانه حجة ، معذراً ومنجزاً ، كما لا يخفى .

وتوهم عدم فائدة الرجوع الى المجتهد الفعلي في الاعمال السابقة لأنها قد مضت ، وليست في تلك الحال مستندة الى الحجة والحال لا يعقل استنادها اليه فلا وجه للرجوع الى الفعلي ، في غاية البطلان ،

....

إذ الرجوع ليس لتصحيح السابق بما هو كذلك ولا استناده اليه ، انما هو لتصحيح الآثار الفعلية بمعنى سقوطها أو ثبوتها ، لا لتصحيح ما مضت من الأعمال كما لا يخفى .

ثم انه لو فرض بطلان العمل في الواقع ، وأفتى المجتهد بالصحة ، أو أفتى بالبطلان ، وقضى المكلف أو أعاد ، فهل يكون عليه عقاب أم لا ؟ ربما يفصَّل بما حاصله : أنه لو افتى بالبطلان كان معاقباً على العمل ، لأنه لم يطابق الواقع ولم يستند الى الحجة ، ولو افتى بالصحة لم يكن معاقباً.لأن تكليفه في حين العمل كان هذا الطريق ، فلم يصل حكم الله الواقعي حتى يكون معاقباً عليه ، اذ يشترط في تحقق المعصية امور ثلاثة :

الأول : وصول قول المولى .

الثاني : مخالفته .

الثالث : أن لا تكون المخالفة لمعذر . وهذه الشرائط لم تجتمع فيما نحن فيه .

والذي يمكن ان يقال : انه لو خالف الواقع كان معاقباً ، سواء أفتى المجتهد فيما بعد بالصحة أو بالبطلان ، إذ عدم العقاب في صورة المخالفة منوط بالمعذر ، ولا يوجد هنا حين العمل ، فانه لو سأله المولى لم فعلت هذا الفعل ؟ لم يكن له عذر ، بخلاف ما اذا استند الى الحجة . وما ذكر من شرائط المعصية مسلم ، ولكن الخدشة في

....

الصغرى ، إذ لا نسلم عدم الوصول فيما نحن فيه ، فان الوصول أعم من الاجمالي كأن يطلعه على نصب الحجة والتفصيلي ، والوصول بالمعنى الأول موجود في المقام .

وان شئت قلت : انه لو ترك الصلاة مثلاً بترك بعض مقوماتها فهو معاقب بعقابين : عقاب ترك الاداء ، وعقاب ترك القضاء . فلو افتى المجتهد بلزوم القضاء وقضى المكلف ارتفع العقاب الثاني ، وكذا لو أفتى بالصحة المقتضية لعدم العقاب . أما ارتفاع العقاب الأول فلا وجه له .

لكن ربما يقال : ان العقاب فيما كان العمل موافقاً مع الامارة مع جهل المكلف بها من العقاب بلا بيان ، إذ للمكلف ان يعتذر ان الواقع غير واصل اصلاً ، وما ليس بواصل لا يمكن العقاب عليه عقلاً ، فانه وان تجرأ بعدم التعلم إلا ان الواقع غير الواصل لا يكون منجزاً حتى يصح عقاب من خالفه ، فتدبر .

وأما الصورة الرابعة : ـ وهو ما خالف العمل للواقع ووافق الامارة ـ فمع الاستناد اليها معذور بلا شبهة ، وبدون الاستناد معاقب لأنه خالف الواقع من غير عذر ويأتي فيه الكلام المتقدم .

فتحصل من جميع ذلك عدم العقاب في قسمين من الاقسام الأربعة وهما ما لو طابق العمل مع الواقع خالف المجتهد أم لا ، وكذا لا بطلان ولو خالف الواقع ، فالبطلان قطعي طابق الامارة ام

....

لا ، وفي العقاب تفصيل لأن العمل المخالف للواقع اما يطابق الامارة ام لا ، وعلى الأول فاما ان يكون مع الاستناد ام لا ، وفي صورة عدم الاستناد كصورة عدم مطابقة الامارة اما ان يكون الشخص قاصراً ام لا ، فالصور خمسة لا عقاب في صورة الاستناد وصور القصور وفي غيرها العقاب على اشكال تقدم .

هذا بالنظر الى الواقع ، واما بالنظر الى الحكم الفعلي فاللازم الرجوع الى المجتهد الفعلي فقط والأخذ بقوله ، وأما الرجوع الى المجتهد الذي كان يلزم عليه تقليده حين العمل فلا وجه له كما تقدم ، إلا ان يقول قائل بالسببية وتقييد الواقع بمؤدى الامارة والطريق ، فانه حينئذٍ يلزم عليه الرجوع الى المجتهد السابق في صحة الأعمال السابقة ، فالمدار في القضاء والاعادة هو ذاك ، لأن الواقع بالنسبة الى ذلك الزمان هو المجتهد الميت ، فلا وجه للرجوع الى الحي الفعلي اصلاً كما لا يخفى . ولكن من المعلوم مخالفة القول بالسببية لمبنى المخطئة .

وكيف كان فالحق ما تقدم ، ويأتي مثل هذه الكلمات فيما لو خالف نظرية الشخص اجتهاداً في الزمان المتأخر لما عمله سابقاً قاصراً او مقصراً ملتفتاً أو غير ملتفت حين العمل ، فتأمل .

ثم ان القوم كما حُكي عنهم قالوا بالملازمة ـ في المقصّر ـ بين البطلان والعقاب والصحة وعدم العقاب ، فكلما بطل العمل استحق العقاب وكلما صح لم يستحق . إلا أن يقال بكون التعلم واجباً

....

نفسياً ، فيمكن الصحة مع وجود العقاب ، لكنه على ترك التعلم لا على الواقع . أو يقال بحرمة التجري حتى في هذه الصورة ، فانه يصح ـ لو طابق الواقع ـ مع وجود العقاب ولكنه على التجري لا على الواقع .

وعلى كل حال ، فقد استثني من هذا التلازم بين العقاب وعدم الصحة موردان :

الأول : الاخفات والقصر .

الثاني : الاتمام والجهر ، فانه تصح الصلاة وان كان معاقباً .

وقد استشكل في معقولية ذلك بأنه يلزم التناقض تقريباً ، اذ الصحة معناها موافقة المأمور به ومعها لا وجه للعقاب اصلاً ، كما لا يخفى .

واجيب عنه بوجوه :

الأول : ان الصحة هنا ليست بمعنى موافقة المأمور به ، بل بمعنى استيفاء الملاك أو قدر منه لا يمكن استيفاء الباقي بعده . وقد يمثّل ذلك بمثال عرفي ، وهو انه لو كان المولى عطشانا مشرفاً على الهلاك ، فأمر عبده باسقائه الماء العذب ، فأسقاه الماء الآجن فانه يسقط التكليف ، وان كان معاقباً ، فلا ملزم للاعادة لعدم الملاك والعقاب انما هو لعدم الاتيان بالمأمور به .

الثاني : ان التكليف بنحو الترتب، كأن يقول المولى " إِئت بالجهر فان

....

عصيت فأت بالاخفات"، فالصحة للثاني والعقاب للأول ، فتأمل .

الثالث : عدم تسليم العقاب رأساً ، لأنه لا دليل عليه إلا استحسان عقلي او اجماع مدعى ، وكلاهما لا يصلحان لاثباته والله العالم .

ثم لا يخفى ان مورد الاستثناء ، لا يخص هذين المذكورين بل هناك موارد كثيرة يصح العمل المخالف مع المأمور به ، كمايظهر ذلك لمن راجع كتاب الحج .

(مسألة ـ ١٧) : المراد من الأعلم من يكون اعرف بالقواعد والمدارك للمسألة ، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار ، واجود فهماً للأخبار .

(مسألة ـ ١٧) : {المراد من الأعلم} الذي تقدم من المصنف (رحمه الله) وجماعة ، وجوب تقليده {من يكون اعرف بالقواعد والمدارك للمسألة} عقليِّها ونقليِّها {وأكثر اطلاعاً لنظائرها} فان للنظائر وأحكامها ، دخلاً في فهم الحكم والاستنباط ، وان لم نقل بالقياس ، إذ العلم بكثرة النظائر ، يوجب العلم بكون هذا الفرع نظير هذا ام ذاك . مثلاً : كون الزكاة من باب الحق ، يفرق فيه بين كونها مثل حق الجناية ، أو حق الرهانة ، أو حق الغرماء ، في دين الميت ، فان المحيط بالفرق بين هذه الحقوق ، بعد الاحاطة بفروع احكام الزكاة ، والآثار ، التي رتب الشارع لها عليها ، يتمكن من استخراج سائر الفروع غير المنصوص عليها ، وهكذا غير هذه المسألة كما لا يخفى .

{و} ان يكون اكثر اطلاعاً {للأخبار} الواردة في المسألة {واجود فهماً للأخبار} وفي الغالب تحصل هذه الجودة بمزاولة العرف ، وتطبيق الأحكام على الفهم العرفي ، فربما يدعي من لا خبرة له بالأمور العرفية بإنصراف اللفظ ، والحال ان من زاول العرف ، يعرف عدم الانصراف وبدويته ، ولهذا ترى ان الفقهاء المعاصرين يستحسنون مشرب الفقيه الهمداني (رحمه الله) في مصباحه لكثرة تطبيقه المطالب على العرف .

والحاصل ان يكون اجود استنباطاً .

{والحاصل ان يكون اجود استنباطاً} وتفصيل الكلام في المقام انه قد اختلف في تعقل الأعلم بالنسبة الى الاحكام وعدمه ، وعلى تقدير التعقل فقد اختلف في معياره أيضاً ، فنقول :

اما المقام الأول : فربما يتخيل عدم امكان فرض الاعلم ، لأن المجتهد عبارة عمن له ملكة الاستنباط لجميع الاحكام ، وهذا هو ملاك التقليد فقط ، فأمره دائر بين الوجود والعدم ، اذ الملكة اما موجودة أو لا ، ولا معنى لكثرة وجود الملكة وقلتها . والجواب ان الملكة مما تقبل الشدة والضعف ، فان حالها حال الألوان الخارجية ، فكما انها تقبل الشدة والضعف كذلك هذه ، ولهذا قد يعبر عنها باللون النفساني ، وذلك كالشجاعة والعدالة وغيرهما من سائر الملكات ، فانه قد تشتد ملكة العدالة مثلاً إلى حيث العصمة ، حتى لو أعطي الأقاليم السبع بما فيها لأن يأخذ جُلب شعير من فم نملة لم يفعل(١) وقد تضعف حتى تكون تخالف الشرع باصرار صديق ونحوه ، وكذا الشجاع قد يقابل ألف فارس ، كما في الستين من المسلمين الذين قابلوا ستين ألفاً من الكفار ، وقد يقابل نفرين ، وهذا واضح لا خفاء فيه .

وأما المقام الثاني : فنقول : الظاهر ان الأعلمية عبارة عن قوة الملكة وشدتها ، وما ذكره المصنف وغيره من عللها أو معلولاتها ، لا

(١) وهو مضمون كلام امير المؤمنين علي (عليه السلام) مراجع نهج البلاغة : ص ٤٢٦ السطر الأخير.

والمرجع في تعيينه ، أهل الخبرة والاستنباط .

حقيقتها ، إذ كثرة الاطلاع وجودة الفهم سببان لقوة الملكة ، وحسن الاستنباط متفرع عليها .

ان قلت : لا مدخلية لحسن الاستنباط ، بل اللازم الاستخراج الفعلي ، إذ مجرد حسن استنباطه لا يكفي للتقليد .

قلت : من البديهي لزوم فعلية الاستخراج ، بمعنى لزوم عرفانه الحكم فعلاً أو عند الاحتياج ، والا كان من تقليد الجاهل .

نعم ربما يقال : إن اللازم في التقليد هو تقليد الأدق ، فربما يلاحظ الأقوى ملكة المسألة في زمان قصير ، ويستبد برأيه بلا مراجعة كلام العلماء اعتماداً على حسن نظره ، وغير الأقوى ملكة يلاحظ جميع جهات المسألة في زمان طويل مع مراجعة كلمات الاعلام .

وفيه : ان الكلام الآن في الموضوع ـ أعني تشخيص الاعلم ـ لا الحكم ـ أعني وجوب تقليده ـ ولا مانع من تقدم غير الاعلم على الأعلم لجهة اخرى ، كما يقال في مسألة تعارض الأورع والأعلم .

ثم ان بين القوة والملكة عموماً مطلقاً ، إذ الملكة ـ كما قرر في محلها ـ هي القوة القريبة المشرفة على الفعل ، بحيث ليس لها حالة انتظارية الا الالتفات ، ويشكل زوالها بسهولة ، بخلاف القوة ، فإنها أعم منها ومن مجرد الاستعداد البعيد عن الفعل .

{والمرجع في تعيينه، اهل الخبرة والاستنباط} نعم لا يلزم ان

....

يكون اهل الخبرة مجتهداً فعلياً ، إذ أهل الخبرة عبارة عمن يميز ، ومن المعلوم عدم لزوم الاجتهاد في التمييز ، وسيأتي تفصيل الكلام في هذا الباب ان شاء الله .

(مسألة ـ ١٨) : الأحوط عدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الافضل .

(مسألة ـ ١٨) : {الأحوط عدم تقليد المفضول} مطلقاً {حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الافضل} والظاهر ان مستند ذلك اطلاق دليل عدم جواز تقليد غير الاعلم من الأدلة السابقة ، فانها تشمل مورد الوفاق والخلاف .

ولكن فيه عدم تمامية المبنى ـ اعني تعين تقليد الاعلم ـ كما تقدم ، مع ان ذلك انما يتم ، لو عمل بفتوى المفضول بشرط لا ، بأن يقلد المفضول في المسألة فقط ، اما لو قلده بشرط شيء ، اعني استند اليهما معاً كان كافياً وكان ذلك بمنزلة الاخبار المتعددة في المسألة ، فانه كما يجوز الاستناد الى بعضها يجوز الاستناد الى جميعها .

اللهم الا ان يقال : على فرض عدم حجية قول المفضول لا يصح الاستناد اليه ولو كان بشرط شيء ، وكذلك الاخبار ، فانه لو كان هناك خبر لا يصح الاستناد اليه كان ضمه الى خبر يصح الاستناد اليه مثل ضم الحجر الى الانسان ، وربما يمنع شمول أدلة وجوب تقليد الأعلم ـ على فرض تماميتها ـ لصورة الموافقة ، فتأمل .

(مسألة ـ ١٩) : لا يجوز تقليد غير المجتهد وان كان من اهل العلم كما انه يجب على غير المجتهد التقليد وان كان من اهل العلم .

(مسألة ـ ١٩) : {لا يجوز تقليد غير المجتهد} فيما ليس مجتهداً فيه {وان كان من اهل العلم} والفضل ، وذلك لعدم الدليل على جواز تقليد غير المجتهد، حتى لو كان مشكوك الاجتهاد او مظنونه ، إذ الظن لا يغني من الحق شيئاً ، وعلى ذلك انعقد الاجماع ـ كما قيل ـ .

وكيف كان فعدم حجية قوله ، مما تطابق عليه العقل والنقل ، مع قطع النظر عن عدم شمول أدلة الحجة له الكافي في عدم صحة التقليد .

هذا كله في غير المتجزي ، وأما المتجزي فسيأتي الكلام فيه ، ولهذا قيدنا المسألة بقولنا فيما ليس مجتهداً فيه .

وحال شرائط المقلد الأُخر ، حال الاجتهاد في عدم جواز تقليد فاقدها : اما بالنسبة الى عمل نفسه، فيفرق بين الشرائط ، مثلا : لو لم يكن مجتهداً لم يجز حتى لنفسه العمل بغير تقليد ، أما لو كان مجتهداً غير عادل جاز لنفسه أن يعمل بنظره .

{كما انه يجب على غير المجتهد التقليد وان كان من اهل العلم} والفضل ، ولو لم يكن عادلاً مع الاجتهاد لم يجز له التقليد ، بل يعمل حسب رأيه وان لم يجز لغيره تقليده ، كما سيأتي في شرائط المرجع .

....

ولا يخفى ان وجوب تقليد غير المجتهد مختص بما اذا لم يكن محتاطاً ، اما إذا كان محتاطا فلا ، كما تقدم .

(مسألة ـ ٢٠) : يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص ، وكذا يعرف بشهادة عدلين من اهل الخبرة .

(مسألة ـ ٢٠) : {يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من اهل الخبرة} والعلم {وعلم باجتهاد شخص} للمعاشرة الموجبة لذلك ، فان الملكة كسائر الصفات النفسية تكشف عن آثارها مثل الشجاعة ، والعدالة ، والجبن ، وغيرها .

{وكذا يعرف بشهادة عدلين من اهل الخبرة} وتحقيق المقام بالتكلم في اطراف ثلاثة :

الأول : في حجية شهادة البينة عاماً وخاصاً .

الثاني : في لزوم التعدد فيها .

الثالث : في لزوم كون البينة من اهل الخبرة ـ في مثل المقام ـ ، فنقول :

اما الطرف الأول : وهو حجية البينة مطلقاً ، فلأمور :

الأول : الاجماع المدعى ، بأن الشارع جعل البينة حجة مطلقاً في جميع الأمور .

ان قلت : المحكي عن الشيخ ، والكاتب ، والقاضي، المخالفة في بعض صغريات المسألة .

قلت : خلافهم غير مضر ، بعد العلم باستناد الخلاف الى امور

....

لا يصلح الاستناد اليها ، كماسيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى في مسألة طريق ثبوت النجاسة والطهارة .

الثاني : بناء العقلاء على الاخذ بقول البينة في جميع امورهم ، ولم يردع عنه الشارع بل امضاها بماسيأتي .

ان قلت : البينة قد تورث العلم ولا كلام لنافيه ، اذ العلم حجة بنفسه وان حصل عن قول من لا يصح الاعتماد على قوله ، وقد لا تورثه وحينئذ فحجيته لبناء العقلاء مشكل ، اذ الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن تشمل المقام .

قلت : الادلة الناهية عن العمل على الظن ، منصرفة عن مثل هذه الامور العقلائية ، بل ناظرة الى اتباع الظن في اصول الدين او الى الظنون غير العقلائية .

وكيف كان فلا تصلح واردة على بناء العقلاء المسلم ، اللهم الا ان يقال : بعدم بناء العقلاء مطلقاً ، بل انما هو فيما اوجب الوثوق ، والكلام الآن في الاعم منه ، فتدبر .

الثالث : الروايات الواردة في المقام عموماً او خصوصاً ، وبعض الآيات الواردة في المقامات الخاصة كما سيأتي .

وأما الطرف الثاني : وهو لزوم التعدد فيها فنقول : **الظاهر كفاية** الواحد إلا ما خرج بالدليل ، وذلك لعدم الردع بعد استقرار طريقة

العقلاء ، ويشهد له بعض الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة ، مثل ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال فيه : « ان الوكيل اذا وكل ، ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً ، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه ، او يشافهه بالعزل عن الوكالة »(١) .

وخبر اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) على ثبوت الوصية بخبر الثقة ، قال : سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً فقال لي:ان حدث بي حدث ، فاعط فلاناً عشرين ديناراً واعط أخي بقية الدنانير ، فمات ولم أشهد موته ، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي : انه أمرني ان أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها الى اخي فتصدق منها بعشرة دنانير اقسمها في المسلمين ـ ولم يعلم اخوه ان عندي شيئاً ـ فقال : « ارى أن تصدق منها بعشرة دنانير »(٢) ، انتهى .

وعن حفص بن البختري عن ابي عبدالله (عليه السلام) في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول : اني لم أطأها فقال: «ان وثق به فلا بأس أن يأتيها »(٣) .

---

(١) الوسائل : ج ١٣ ص ٢٨٦ الباب (٢) من ابواب احكام الوكالة ح ١ .
(٢) الوسائل : ج ١٣ ص ٤٨٢ الباب (٩٧) من ابواب الوصايا ح ١ .
(٣) الوسائل : ج ١٤ ص ٥٠٣ الباب (٦) من ابواب نكاح العبيد ح ١ .

....

وعن سماعة قال : سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها فحدثه رجل ثقة ، أو غير ثقة فقال : ان هذه امرأتي وليست لي بينة . فقال : « ان كان ثقة فلا يقربها ، وان كان غير ثقة فلا يقبل منه »(١) .

وعن ذريح قال أبو عبد الله (عليه السلام) : « صل الجمعة بأذان هؤلاء ، فانهم أشد شيء مواظبة على الوقت »(٢) ـ الى غير ذلك ـ مضافاً الى الآيات الواردة في باب الشهادة الصادقة على الواحد .

قال في العناوين بعد نقل جملة من آيات الشهادة :[بل الظاهر من هذه الآيات عموم حجية الشهادة ، وهي تصدق على العدلين قطعاً ،وعلى الواحد ايضاً بمقتضى العرف واللغة] (٣). ومما يدل على كفاية الواحد في غير ما نص على خروجه أدلة حجية خبر الواحد بأسرها ، ومن المستبعد جداً ، بل المحال عادة ، قبول قول العدل الواحد في الحكم الالهي الكلي الذي تترتب عليه اباحة الفروج والدماء والأموال او تحريمها وعدم قبوله في الموضوع الشخصي ، وهذا وان لم يصلح دليلاً لما قلنا ولكنه يصلح شاهداً ومؤيداً .

لا يقال : فكيف تحكمون في باب الشهادة بلزوم التعدد مع انه

---

(١) الوسائل : ج ١٤ ص ٢٢٦ الباب (٢٣) من ابواب عقد النكاح ح ٢ .
(٢) الوسائل : ج ٤ ص ٦١٨ الباب (٣) من ابواب الاذان والاقامة ح ١ .
(٣) العناوين :ص ٣٧٩ س ٢٥ ، العنوان/٨١ .

....

يأتي فيه هذا الاستبعاد المذكور ، فكيف يرتب الشارع الحكم على قول الثقة ولا يرتب الموضوع عليه ، مع ان الحكم أشد من الموضوع الشخصي كما ذكرتم ؟

لأنا نقول : حيث ان الدعوى مظنة التهمة بل الترافع تقابل دعويين لا بد وأن يؤكد المدعي جانبه بالاشهاد ، والمتعدد أقرب الى التأكد ، بخلاف باب الخبر ، لعدم مظنة وتهمة وتقابل فيه ، بالاضافة الى توفر الدواعي في باب الشهادات لغمط الحقوق ، وأكل أموال الناس بالباطل ، فالاتفاق فيها مطلوب بخلاف باب الخبر ، فتأمل .

وكيف كان فصرف النظر عن بناء العقلاء المستمر بما لا يصلح للردع في غاية الاشكال ، ولذا توقف جمع من الفقهاء ، بل حكموا بترجيح قبول الواحد في بعض الموارد ، كما يظهر ذلك للمتتبع .

وأما من قال بلزوم التعدد مطلقاً،فقد استدل لهم بأمور :

الأول : الأصل خرج منه المتيقن .

وفيه : ان الاصل منقطع بما ذكر من بناء العقلاء واطلاق ادلة حجية خبر الواحد .

الثاني : الاجماع المدعى في كلام بعض ، قال في العناوين بعد

....

العبارة المتقدمة ما لفظه : [الا ان الاجماع قـام على اعتبـار التعدد في الشهادة][١] .

وفيه : مع ان الاجماع المنقول غير مقبول ، وان المحتمـل استناده الى مـا ادعى من الاستقراء الحـاكم باعتبـار شهادة الشـاهـدين فليس بحجـة ، وان الاجماع انمـا هو في الشهـادة في بـاب الشهـادات ، ولا كلام لنا فيه وانما الكلام في غير باب الترافع ونحوه ، مخالفة جمـع من الاعلام في الموارد الخاصة مما يكشف عن عدم تسليمهم الاجماع .

قـال في العناوين : [وامـا حجية العـدل الواحـد ففيها دل عليـه الدليل بالخصوص كعزل الوكيل بخبر الواحد ونحـو ذلك لا بحث ، كما لو دل الدليل فيه على اعتبار التعدد، وأما في موارد الشك فربما تردد فيـه الاصحاب كـما اتفق ذلك من الشهيـد الثاني (رحمـه الله) غالبـاً حيث يقول : وفي قبول خبر الواحد وجه][٢] ، انتهى .

وقال الفقيه الهمداني (رحمه الله) في مصباحه في باب ما تثبت به النجاسة ما لفظه : [وهل تثبت النجاسة بإخبـار عدل واحـد أم لا ؟ قــولان ، حكي عن المشهـور العــدم ، وحكي عن بعض ، القـول بالثبوت ، وهذا هو الاقوى][٣] ، انتهى ، وكذا عبارة غيره .

---

(١) العناوين : ص ٣٧٩ س ٢٦ ، العنوان / ٨١ .

(٢) العناوين : ص ٣٨٠ س ٧ ، العنوان/ ٨١ .

(٣) مصباح الفقيه : الجزء الاخير من كتاب الطهارة ص ٩٥ س ٢٠ .

الثالث : الاخبار الخاصة الدالة على المطلب عموما او خصوصاً :

فمن الأول : ما عن الكليني ، والشيخ ، بسنديهما عن الصادق (عليه السلام) قال : « كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة ، او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه ، أو خدع فبيع أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك ، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة »(١).

ومن الثاني : ما عنهما أيضاً عن الصادق (عليه السلام) في الجبن قال : « كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة »(٢) .

وفيه : اما الأخبار العامة ـ ومنها ما ذكر ـ فلا دلالة فيها على لزوم قيام شاهدين ، إذ ليس في الرواية إلا لفظة البينة ، وهي عبارة عن الحجّة وليس فيها لزوم كونها اثنين : ودعوى تبادر الأثنين ، من لفظ البينة فبضميمة اصالة عدم النقل يتم المطلوب ، وانه كان المراد

(١) الكافي : ج ٥ ص ٣١٣ كتاب المعيشة باب النوادر ح ٢ .
(٢) الكافي : ج ٦ ص ٣٣٩ كتاب الأطعمة باب الجبن ح٢ .

....

من البينة في زمان صدور الرواية أيضاً ذلك ، غير مسموعة ، فان البينة في اللغة ـ حسب ما تصفحنا ـ عبارة عن الحجة مطلقاً ، فكيف يمكن دعوى اصالة عدم النقل، مع ان التبادر مطلقاً ممنوع ، بل انما هو في عرف الفقهاء لا عرف العرب كما لا يخفى على من راجعهم ، ويدل على ذلك لفظة البينة الواقعة في القرآن فانها بمعنى الحجة كما لا يخفى .

ان قلت : فما معنى التقابل بين الاستبانة وقيام البينة ؟

قلت : الاستبانة الظهور ، بمعنى الاطمئنان ، والبينة قيام الحجة ، بمعنى ان الاشياء كلها حلال إلا أن تعلم وتطمئن بحرمتها أو تقوم حجة شرعية على الحرمة .

وأما الاخبار الخاصة ـ ومنها ما ذكر ـ فلا تشهد على المطلوب ، بل هي كبعض الاخبار الدالة على كفاية الواحد في بعض الموارد ، مضافاً الى ان في خبر الجبن اشكالا من جهة اخرى ، وهي ان الانفحة من الميتة طاهر حلال كما سيأتي في بحث المستثنيات من الميتة ، فلعل الحكم بذلك للتشديد في هذا الأمر ، خلافاً للعامة القائلين بحرمة مثل الأنفحة ، لكونها من الميتة ، فالإمام (عليه السلام) أراد أن يضيق الدائرة ، لا لأن قيام الشاهدين موجب لتحريمه ، بل لضيق مجال الاشكال حتى انه لو قام شاهد واحد قال الشيعي انه لم يقم عليه شاهدان ، فتأمل .

وكيف كان فلم نجد في المسألة ما تطمئن اليه النفس .

نعم في كثير من الاخبار المذكورة في كتاب الوسائل وغيره ، في باب القضاء والشهادات ، التصريح بلزوم الشاهدين ، او شاهد ويمين ، او شاهد وامرأتين ، في كثير من الأحكام ، ولكن لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم الكلي ، لأنها استقراء ناقص لا يفيد علماً ولا عملاً .

وبذلك كله تبين لك كفاية الشاهد الواحد فيما نحن فيه مستنداً الى السيرة والاطلاق .

[تتمة]

لا بأس بالاشارة الى ما ذكر في الرياض ، في بيان لزوم تعدد الشاهد مطلقاً ، قال ما لفظه : [اعلم ان الأصل في الشهادة رجلان بحكم الاستقراء والأصل في الجملة وظاهر الآيات المأمور فيها باستشهاد رجلين و ﴿ **ذوي عدل** ﴾[1] ، فان الاقتصار عليهما في الذكر في معرض الارشاد يدل على الاقتصار في الحكم ، وحينئذ فلا نقبل الواحد مطلقاً إلا ما قيل في هلال رمضان][2] ، انتهى .

وانت خبير بأن الاستقراء غير صحيح ، كيف وشهادة أربعة

(١) سورة الطلاق : الآية ٢ .

(٢) الرياض: ج٢ ص ٤٤١ س ١٦ .

....

رجال ورجل ويمين ، ورجل وامرأتين ، ورجل واحد وأمرأة واحدة ، وامرأتان فقط الى غير ذلك مقبولة في كثير من الموارد ، مع ان الإستقراء لو كان كلياً لما أفاد الا الظن ، والظن لا يغني من الحق شيئاً ، والقول بالقطع بالمناط عهدته على مدعيه ، واما الأصل فهو مع عدم جريانه في كل مورد يرد عليه بناء العقلاء والاطلاق المتقدمان . وأما ظاهر الايات فليس الا بعض جزئيات الاستقراء . فذكره في مقابله غير سديد ، وليس في الآيات ما هو في صدد بيان الحكم الكلي والله العالم .

ثم انه هل تعتبر عدالة الشاهد ام يكفي كونه موثقاً ؟ الظاهر كفاية الوثوق ، لبناء العقلاء على الاكتفاء بخبره ، ولم يردع عنه الشارع .

قال الفقيه الهمداني (رحمه الله) في مصباحه في باب ثبوت النجاسة بخبر العدل ما لفظه : [بل الأظهر عدم اشتراط العدالة المصطلحة ، وكفاية كون المخبر ثقة مأموناً محترزاً عن الكذب ، لاستقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على اخبار الثقات في الحسيات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطأ احتمالاً يعتد به لديهم مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم ، وليست حجية خبر الثقة لدى العقلاء إلا كحجية ظواهر الالفاظ ، ومن هنا استقرت سيرة المتشرعة على اخذ معالم دينهم من الثقات ، ولم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك بل

....

ثبت تقريرهم على ذلك في الأصول عند البحث عن حجية خبر الواحد . ثم استشهد (رحمه الله) بروايتي الوكيل والوصية[١] المتقدمتين][٢] ، انتهى .

اقول : ومنها تقريره (عليه السلام) لقول الراوي : افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني [٣] . ومنها ما في الوسائل في كتاب الشهادات عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث « **فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه** »[٤] . ومنها فيه أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن العلاء بن سيابة قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ قال : «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق »[٥] . ومنها فيه أيضاً عن الصادق في رواية علقمة الطويلة حين سأله عن ميزان قبول الشهادة ؟ قال (عليه السلام) : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه

(١) تقدم ذكرهما في ص ١٦٣ . من هذا الكتاب .
(٢) مصباح الفقيه ج١ الجزء الأخير من كتاب الطهارة . ص ٩٥ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٧ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٣٣ .
(٤) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ٣ .
(٥) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩١ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ٦ .

....

مذنباً »(١) ، الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة بهذه المضامين .

واما الأخبار التي ظاهرها اشتراط العدالة ، فالأقوى في النظر ان المراد منها الوثوق ، كما يشهد لذلك خبر علقمة وغيرها .

قال صاحب الرسائل ما لفظه : [والذي يفهم من الاحاديث الكثيرة عدم وجوب التفحص وان الأصل العدالة ، لكن بعد ظهور المواظبة على الصلوات وعدم ظهور الفسق] ، انتهى .

ولتفصيل الكلام في هذا المقام محل آخر والله العالم .

واما الطرف الثالث : وهو لزوم كون البينة من اهل الخبرة في مثل المقام ـ أي مقام الشهادة على الاجتهاد ونحوه ـ فنقول : ان طريق ثبوت الاجتهاد كسائر الموضوعات ، وهي على قسمين :

الأول : ما لا يحتاج الى اعمال النظر كالشهادة بالنجاسة والطهارة والملك والوقف ونحوها ، ويكفي في هذا القسم مطلق البينة لعموم أدلة البينة .

الثاني : ما يحتاج الى اعمال النظر كالشهادة بالاجتهاد والعدالة والاعلمية ، فانه لا يمكن معرفة هذه الامور الا لمن كان من اهل الخبرة ، لأنها امور باطنية لا تعرف الا بآثارها ، ولا يعرف الآثار ،

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٣ .

الا من لـه حظ في العلم وافر ومعـاشـرة ، أو لـه درايـة بـالـواجبـات وغيرها مع المعاشـرة أيضاً ، وإلا فكيف يمكن الشهـادة بالاجتهـاد لمن ليس من اهل العلم ، أو الشهادة بالعدالة لمن لا يعرف ما معناها .

ان قلت : دليل حجية البينـة مطلق ، فـلا وجه لتقييـدها بـأهل الخبرة ، بل لو شهد عامي ثقة باجتهاد شخص كان حجة .

قلت : دليـل حجية البينـة اما بنـاء العقلاء وليس الا فيـما كـان الشاهد أهل الخبرة في الأمور المحتاجة الى النظر ، فهل يقبل العقـلاء ممن ليس من اهل خبرة الاجنـاس ، قولـه في قيمتها وانها في معـرض الترقي او التنزل ، وامـا ادلة حجيـة قول الثقـة فليس لها اطـلاق من هذا الحيث ، اذ الحجج كما يقولون:ليست الا امضائيات ،ولا تعبد في البـين ، وحيث ان بناء العقـلاء على حجيـة قول اهـل الخبرة فقط في مثل هذه الموضوعـات فالممضي ليس الا ذلـك ، اذ بناؤ هم في الحجيـة انمـا هو في مـورد غلبة الاصـابة المـوجبة للظن النـوعي ، ومن المعلوم عدم غلبة الاصابة في غير أهل الخبرة . ونظير ما نحن فيه عدم قبولهم خبـر من غلب عليه السهـو والنسيان ، مـع اطلاق ادلـة حجية خبـر الثقة .

والحاصل ان الشـارع انما امضى الـطريقة العقـلائية ، والعقـلاء ليس بناؤ هم على الأخذ بقول غير أهل الخبرة .

وفيه تأمّل ، إذ دليل حجيّة البينة ليس منحصراً في بناء العقلاء ،

....

وخبر حجية الثقة ، والا لم يكن يحتاج الى التعدد ، فان عموم حجية البينة مما لا ريب فيه في الجملة ، فتأمل .

مضافاً الى انه لا مانع من القول باطلاق حجية خبر الثقة ، ولو لم يكن من اهل الخبرة ، فان الوثوق او العدالة يمنع عن التكلم والشهادة بلا مدرك ، فالشاهد يشهد حسب علمه أو ما هو بمنزلة العلم لديه ، سواءٌ كان من اهل الخبرة ام لا .

والقول بأنه يتكلم عن مدرك يعرفه هو مدركاً ويمكن عدم مدركيته لدينا لو عرفناه ، مردود بأن اهل الخبرة أيضاً كذلك .

والحاصل ان الوثوق بعدم التخرص في القول يكفي في قبول الشهادة وان لم يكن من اهل الخبرة ، إذ من المعلوم ان الموثق العامي لا يتكلم الا اعتماداً على قول من يكفي الاعتماد عليه في نظره ، وهذا كاف . مضافاً الى ان كون الحجج من باب الامضاء غير تام ، اذ بين الحجج وبين بناء العقلاء عموم من وجه كما لا يخفى .

بل نقول : ان بناء العقلاء أيضاً على قبول قول الموثق ولو لم يكن من اهل الخبرة حتى فيما يحتاج معرفته الى خبرة ، ألا ترى ان العقلاء يقبلون قول من يثقون به في كافة الأمور اذا علموا انه يتكلم عن مشاهدة نفسية او اعتماد غلى من يجوز الاعتماد عليه ، فتأمل .

ثم ان بعضهم زاد قيداً آخر ، وهو عدم كون الثقة ، حسن الظن سريع القبول ، فينقسم الاخبار الى أربعة : لأن المخبر اما اهل

....

خبرة ، ام لا ، وعلى كلا التقديرين اما ان يكون سريع القبول ، أم لا ، فالقدر المتيقن هو ما لو كان اهل خبرة غير سريع القبول ، أما الصور الاخرى فلا .

اقول : ان سرعة القبول وغلبة السهو والنسيان في هذا الباب وباب خبر الواحد ان صار بحد ينصرف عنه اطلاق ادلة حجية خبر الثقة فهو والا فلا .

وبهذا كله تبين الاشكال في لزوم التعدد والعدالة وكونه من اهل الخبرة ، واحتمال ان يكفي في ثبوت الاجتهاد شخص واحد ثقة . هذا ما يقتضيه باديء النظر وان كان بعد في ذلك تأمل ، ولعل المتتبع يجد ما يفيده اشتراط جميع الشروط الثلاثة ، والله العالم .

ثم انه ربما ينقل عن بعض ، القول بعدم كفاية العدلين من اهل الخبرة في هذا الباب ، ووجهه ـ على ما قيل وان لم نتحقق قائله ـ ان الشهادة انما تصح في الأمور المحسوسة ، لقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لمن أراه الشمس : « على مثلها ، فاشهد »[١] وبعض الاخبار الأخر ، مع ان الشهادة بمعنى الحضور ، فاللازم كون المشهود عليه محسوساً . وحيث ان الاجتهاد ونحوه من قبيل الملكة وهي غير

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٥٠ الباب (٢٠) من ابواب الشهادات ح ٣ .

اذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من اهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد .

محسوسة فلا تصح فيه الشهادة ، فلا تشمله الأدلة المختصة بالمحسوسات .

وفيه : عدم اختصاص الأدلة بالمحسوس بالمعنى المذكور ، بل اعم منه ومما تكون آثاره محسوسة كجميع الملكات ، وهذا بديهي ، فالشبهة في مقابل البديهة كما لا يخفى .

هذا بعض الكلام في المقام ، وتفصيله موكول الى باب الشهادة ونحوها .

ثم ان المصنف (رحمه الله) اشترط قبول شهادة العدلين في المقام بقوله : {اذا لم تكن معارضة بشهادة اخرين من اهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد} فيسقطان كما هو مقتضى تعارض الطرق على القول بالطريقية لا السببية ، والأخذ بالمرجح ثم التخيير مختص بباب الخبر الخارج عن اصالة السقوط بالاخبار العلاجية .

والحق اعمال المرجحات العقلائية في المقام ، لما تقدم من ان تعارض الطرق لا يقتضي سقوطها ، بل اعمال المرجح العقلائي ولو لم يكن فالتخيير في ظرف عدم طريق متيقن آخر ، الا ترى انه لو كان مضطراً الى الطبيب فتعارض الثقات اخذ بالمرجح ثم تخير ، وهكذا لو كان مضطراً الى سلوك طريق فتعارض المخبرون ، هذا يعين طريقاً والآخر يعين غيره ، اخذ بالمرجح ثم تخير ، وهكذا أمثال ذلك ، ففي

....

المقام لو كان احدى البينتين اكثر عدداً اخذ به .

والقول بعدم الاعتبار بكثرة العدد مخدوش ، بما تقدم من انه طريق عقلائي . ويؤيد ذلك بعض الاخبار الواردة في بعض فروع الدعوى، كالصحيح : «ان علياً (عليه السلام) أتاه قوم يختصمون في بغلة، فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على مذودهم ولم يبيعوا ولم يهبوا ، ـ وقامت البينة لهؤلاء بمثل ذلك ـ فقضى (عليه السلام) بها لأكثرهم بينة واستحلفهم»[1] ، الخبر. ومثل هذا الخبر بعض الاخبار الاخر ، والعمدة في المسألة هو بناء العقلاء من غير ردع ، وقد افتى المصنف (رحمه الله) في الجزء الثاني من العروة الوثقى في باب تعارض البينتين في المسألة الثانية ، قال ما لفظه : [ثم الظاهر ان الأدلة الدالة على حجية البينة شاملة لصورة التعارض ، فالبينتان حجتان متعارضتان ، لا انهما تتساقطان بالمعارضة ، كما ان ادلة حجية خبر الواحد كذلك شاملة لصورة التعارض ، بل الظاهر من الأخبار المذكورة ايضا عدم التساقط . كيف والا لم يكن وجه للترجيح بالاعدلية او الأكثرية ولا للقرعة ، واذا كان الأمر كذلك فمقتضى القاعدة الرجوع الى المرجحات المنصوصة . . . . بل والرجوع الى سائر المرجحات كما هو الاقوى في

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٨١ الباب (١٢) من ابواب كيفية الحكم ح ١ والكافي : ج ٧ ص ٤١٨ ح ١ مع اختلاف بسيط .

وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم .

الاخبار المتعارضة][١] ، الى آخره .

وهل يقدم الاعدل بينة على الاكثر ، أو بالعكس وبعده فهل هنا مجال للقرعة ام لا ؟ فيه تأمل ، والقول بلزوم العمل بها في كل مقام يلزم تأسيس فقه جديد غير خال عن الاشكال ، كما يأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى مفصلاً .

ثم في كفاية شهادة النساء وولد الزنا والطفل والاعمى ونحو ذلك كلام لا يسعه المقام .

{وكذا يعرف} اجتهاد المجتهد {بالشياع المفيد للعلم} وهذا ليس قسيما للطريق الأول ـ اعني العلم ـ بل هو من اسبابه ، وانما خصه بالذكر لحصول العلم منه غالباً .

ان قلت : بناء العقلاء على الاخذ بالخبر الشائع مطلقاً .

قلت : ممنوع بل إذا حصل العلم العادي ـ اعني الاطمئنان ـ ولم يقم دليل شرعي على حجيته مطلقاً ، فهو داخل تحت عموم حرمة العمل بالظن ، الا اذا كان فيهم ثقة تشمله ادلة حجية خبر الواحد ، فيكون داخلاً في الطريق الثاني .

والحاصل ان الشياع بما هو شياع ليس بحجة الا في موارد خاصة ، كالنسب ، والملك ، والوقف ، والزوجية ، والولاء ،

---

(١) العروة الوثقى : ج ٢ ص ١٥١ .

وكذا الأعلمية تعرف بالعلم او البينة الغير المعارضة

والعتق ، والرق ، والعدالة ، على اختلاف في بعضها ، مع ان في كون الشياع في تلك الموارد حجة مطلقاً وفيه خلاف : فبعضهم قال بحجيته في ما أورث العلم القطعي ، وقال آخرون بكفاية الظن المتآخم ، وقال ثالث بكفاية مطلق الظن . وان كان لا يبعد القول بحجية الشياع مطلقاً وان لم يورث علما ولا ظناً ، "لقصة اسماعيل بن الصادق"[١] (عليه السلام) ، وان ذلك داخل في الاستبانة العرفية ، فيشمله قوله (عليه السلام) : « حتى يستبين »[٢] الى آخره ، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في باب الزكاة والقضاء ان شاء الله تعالى .

ثم ان التواتر بشرائطه ايضاً طريق الى الاجتهاد ، والفرق بينه وبين الشياع واضح ، فان التواتر عبارة عن إخبار جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب ، والشياع اعم منه ، فكل متواتر شائع ولا عكس فتدبر .

{وكذا الأعلمية تعرف بالعلم} الوجداني {او البينة الغير المعارضة} لا يخفى ان ادخال اللام على كلمة الغير في مثل هذه المواضع غير صحيح ، وتفصيله موكول الى كتب الأدب ، وقد

---

(١) الوسائل : ج ١٣ ص ٢٣٠ الباب (٦) من ابواب احكام الوديعة ح ١ .
(٢) الوسائل : ج ١٢ ص ٦٠ الباب (٤) من ابواب ما يكتسب به ح ٤ .

او الشياع المفيد للعلم .

تعرض لذلك مفصلاً كليات ابي البقاء فراجع .

{او الشياع المفيد للعلم} والكلام فيه كالكلام في الاجتهاد طابق النعل بالنعل ، فلا نطيل الكلام باعادته .

ثم ان بعض المعاصرين ، ذهب الى حجية خبر الثقة ، المخبر عن الاجتهاد بوجه آخر غير شمول ادلة الحجية للموضوعات ، وغير بناء العقلاء . وتوضيحه ان اخبار الثقة حجة في الحكم الفرعي الكلي ، وهو اعم من أن يكون الحكم الكلي مدلولا مطابقياً او التزامياً ، فالمطابقي كأن يقول بحرمة كذا او وجوب كذا ، والالتزامي كأن يخبر عن موضوع خارجي يستلزم الحكم الفرعي الكلي ، كما في ما نحن فيه ، فان الاخبار عن الاجتهاد اخبار عن الحكم الكلي الذي يؤدي اليه نظر المجتهد ، اذ الاخبار عن الملزوم اخبار عن اللازم . مثلاً : لو قامت البينة على السرقة كان إخباراً عن حرمة التصرف فيها .

وعلى هذا فيفصل في الموضوعات بين ما كانت مستلزمة للحكم الكلي فقول الثقة حجة فيها ، لشمول ادلة الحجية لها بلا مخصص ، وبين ما كانت غير مستلزمة للحكم الكلي كالجزئيات فلا يقبل فيه قول الثقة إلا اذا كان معه غيره ، أي تمت شرائط البينة .

فتحصل ان الاخبار عن الاجتهاد ليس حجة ، من جهة انه

....

اخبار عن الموضوع ، بل هو حجة من جهة ملازمته مع الحكم الكلي .

ولا يخفى ما في هذا الكلام ، اذ المدلول الالتزامي انمايتبع المدلول المطابقي ، فلو كان هناك مدلول مطابقي علماً أو علمياً ، ترتب عليه المدلول الالتزامي ، لما ثبت من حجية الطرق بالنسبة الى اللازم والملزوم والملازم ، واما لو لم يثبت المدلول المطابقي ، لا علماً ولا علمياً ، فكيف يمكن ثبوت المدلول الالتزامي ، ففي المقام إنْ ثبت الاجتهاد اما علماً او علمياً ، ترتب عليه الحكم ، اما في مفروض الكلام فالاجتهاد غير ثابت لا علماً لعدم العلم به ، ولا علمياً لفرض عدم حجية قول الثقة بالنسبة الى الموضوع ، فكيف يمكن مع عدم ثبوت الاجتهاد اثبات لازمه عليه ؟

إلا ان يقال : ان الاخبار بالاجتهاد منحل الى امرين :

الأول : الاخبار بأن هذا مجتهد وليس حجة .

والثاني : الاخبار بأن ما يقول حكم الهي ، فيترك إخباره الأول ويأخذ بالثاني . وهذا تمحل واضح ، فالأقوى ما تقدم من شمول ادلة حجية قول الثقة للموضوعات ومنها الاجتهاد ، وقد تقدم انه لا وارد عليها بالنسبة الى الموضوعات حتى يرفع اليد عنها . نعم ربما يقال : بأنه لو قلنا بالحجية من باب بناء العقلاء فاللازم حصول الاطمئنان ، فتأمل .

(مسألة ـ ٢١) : إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية احدهما ولا البيّنة ، فان حصل الظن بأعلمية احدهما تعين تقليده ، بل لو كان في احدهما احتمال الاعلمية يقدّم ، كما اذا علم انهما إما متساويان أو هذا المعين اعلم ، ولا يحتمل اعلمية الآخر ، فالاحوط تقديم من يحتمل اعلميته .

(مسألة ـ ٢١) : {اذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية احدهما ولا} قامت {البينة} او خبر الثقة على ما تقدم عليها {فان حصل الظن بأعلمية احدهما} المعين {تعين تقليده} لدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وقد تقدم ان مع الدوران في باب الحجج يجب تقليد المعين ، لأن الأصل عدم حجية غيره {بل لو كان في احدهما احتمال الأعلمية يقدم} على الآخر {كما اذا علم انهما اما متساويان} في الفضيلة {او هذا المعين اعلم ولا يحتمل اعلمية الآخر ، فالأحوط} في صورة الاحتمال {تقديم من يحتمل اعلميته} لما تقدم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

وأما وجه الفرق ، بين الصورة الاولى الحاكم فيه بوجوب تقليد المظنون بخلاف الثاني ، مع ان الظن كالاحتمال في عدم الاعتبار شرعاً : ان الظن بالأعلمية رجحان عقلائي ، فلو كان تقليد الأعلم من باب بناء العقلاء تعين لديهم المظنون الأعلمية ، بخلاف الاحتمال فانه لا يقطع باعتمادهم على الاحتمال .

هذا ، ولكن تحقيق المقام يحتاج الى بسط في الكلام فنقول :

....

الصور المحتملة في المقام اربع : لأنه اما ان يقطع بوجود الاعلم في البين اجمالا او لا، وعلى كل تقدير فاما ان يظن باعلمية احدهما المعين ام لا ، فالأولى ان يقطع بوجود الأعلم في البين ، ويظن انه زيد مثلاً ، والثانية ان يقطع بوجود الأعلم في البين ثم يشك في انه زيد أو عمرو ، والثالثة أن يحتمل وجود الأعلم في البين ويظن انه زيد مثلا على تقدير وجوده ، والرابعة ان يحتمل وجود الأعلم في البين ويشك في انه زيد او عمرو .

وقول المصنف: «لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية احدهما»، يشمل الصورة الأولى والثالثة، وقوله: «بل لو كان في احدهما» لم نعرف المراد منه، اذ الصورة الثانية لا تلائم مع قوله: «كما اذا علم انهما اما متساويان» الى آخره، والصورة الرابعة لا تلائم مع قوله: «ولا يحتمل اعلمية الآخر» اللهم الا ان يريد من قوله: «لا يمكن» الى آخر الصورة الأولى، ومن قوله: «بلا» الى آخر الصورة الثالثة، فتأمل.

وكيف كان فحكم الصور المذكورة على ما تقتضيه الأدلة ـ بعد الغض عن عدم وجوب تقليد الأعلم ـ ان الصورة الاولى يجب الأخذ بأحوط القولين ، لأنه من باب تعارض الحجة مع غير الحجة ، ولا دليل على اعتبار الظن ، وبناء العقلاء على الأخذ بالمظنون في هذه المقامات غير معلوم ، ألا ترى انه لو تردد الأمر بين الطبيب وغيره ألزم العقل بأحوط القولين لا الأخذ بالمظنون كونه طبيباً . هذا ان لم يقم اجماع على عدم وجوب الاحتياط كما ادعاه بعض المعاصرين ،

....

وان كان فيه الظن فتدبر .

ثم لو بنينا على عدم لزوم التعيين وعدم لزوم الاستناد كان ما ذكر من الأخذ بأحوط القولين في صورة المخالفة ، والا ففي صورة الموافقة جاز التقليد المطلق ، والصورة الثانية ايضاً يجب الأخذ بأحوط القولين لولا الاجماع بالتفصيل المذكور في الصورة الاولى ، والصورة الثالثة انما يجب الاخذ بأحدهما لانه لايعلم بوجود الاعلم ، والظن بأن زيداً اعلم ـ على فرض وجود الاعلم ـ لا يفيد شيئاً ، لعدم حجية هذا الظن ، فأدلة حجية قول المجتهد يشملهما جميعاً .

الا ان يقال : بأن في صورة التخالف ، يسقط دليل الحجية فيجب الأخذ بأحوط القولين او الالتزام مقدمة للعمل ، الا انك قد عرفت ادعاء بعض ، الاجماع على عدم الاخذ بالاحوط ، والالتزام لا دليل عليه اصلا . والصورة الرابعة كالثالثة بل اضعف ، لعدم الظن بأعلمية احدهما المعين حتى على تقدير وجود الاعلم .

وحيث انك عرفت عدم الدليل على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً جاز الاخذ بأحدهما في جميع الصور ، بالاضافة الى ما في بعض هذه الادلة من النظر الظاهر .

وقد يزداد على الصور الاربع المذكورة صورتان ، وهما ما لو ظن بوجود الاعلم مع الشك في تشخيصه ، أو الظن بأحدهما ـ على التقدير ـ ومما ذكرنا يظهر حكمهما ، وكذا حكم بعض الفروض الأُخر الممكنة في المقام ، فتدبر .

(مسألة ـ ٢٢) : يشترط في المجتهد امور : البلوغ

(مسألة ـ ٢٢) : {يشترط في المجتهد امور : البلوغ} لا يخفى انه قد اختلف في اشتراط البلوغ في المرجع ، والظاهر ان القائل بعدم الاشتراط شاذ . وكيف كان،فما استدل به لكل من القولين ، او يمكن ان يستدل به أمور :

اما المشترطون فمن ادلتهم الاصل ، فان الشك في الحجية مقتض لعدم الحجية بعد عدم شمول الادلة له ، كما استدل به في الفصول وغيره . وفيه ما يأتي من عدم المانع من شمول الاطلاقات .

ومنها : ان غير البالغ لا تقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق اولى . وفيه عدم مسلمية المقيس عليه ، وعلى تقدير التسليم فالقياس لا وجه له .

ومنها : فحوى ما دل على اعتبار العدالة ، حيث ان الفاسق مع ما فيه من الحاجز عن معصية الله عز وجل في الجملة لا يجوز تقليده ، فالصبي العالم بعدم معاقبته اولى بالمنع ، مع انه لا يؤمن من اخلاله ببعض ما يعتبر في الاستنباط .

ومنها : ان المستفاد من اشتراط العدالة اشتراط بلوغه لانها فرعه . وفيها ما لا يخفى ، اذ الصبي ذو الحاجز مقدم عقلا وشرعاً وعرفاً على من لا حاجز له ، فلا يقاس احدهما بالآخر ، ألا ترى ان العقل يجوز استيمان الصبي الثقة بخلاف البالغ غير الثقة ، والشرع قبل شهادته في بعض المواطن والعرف يستأمنه فيجعله على حانوته ،

....

دون غير الثقة ، كالخائن ونحوه . واما اشتراط العدالة في المرجع فسيأتي الكلام فيها ، وهل يكفي فيها الوثوق ام لا ؟ فعلى القول بكفاية الوثوق، لا يبقى لهذا الفرع اصل، ولهذا تنظر فيه الفقيه الهمداني في مسألة اشتراط البلوغ في امام الجماعة .

ومنها : بعض الروايات المشعرة ، كقوله (عليه السلام) : « كل مسن في حبنا »[1] فانه لا يشمل الصبي . وفيه انه غير شرط قطعاً ، اذ لا يعتبر في المرجع ان يكون مسناً .

ومنها : انه كيف تصح مرجعيته في جميع الأمور ، مع كونه محجوراً عن التصرف ، ومرفوعاً عنه القلم ، وعمده خطأ ، ومُولًى عليه ، ولا يجوز الائتمام به في الصلاة ونحو ذلك . وفيه انه مع الخلاف في بعضها واشعار بعض الروايات بجواز مثلها كالوصية ، والعتق ، والائتمام ، وكفاية الاذان ، والشهادة ، انه على تقدير التسليم قياس لا يفيد علما ولا عملا .

ومنها : دوران الامر بين التعيين والتخيير ، حيث كان هناك مجتهد بالغ أيضاً . وفيه انه لو قلنا بشمول الادلة فلا مجال له .

هذه ادلة المشترطين ، واما ما يدل على عدم الاشتراط فأمور :

---

(١) الوسائل: ج ١٨ ص ١١٠ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٤٥ .

....

منها : اطلاقات الأدلة الشرعية كآية الذكر ونحوها . واورد عليها بعدم الاطلاق ، اذ المفيد لما نحن فيه هو الاطلاق الاحوالي ، وهذه الادلة في مقام اصل بيان التشريع او امضاء طريقة العقلاء، فكما انها لا تشمل حالتي العدالة والفسق والايمان والكفر ونحو ذلك كذلك لا يشمل حالتي البلوغ وعدمه ، بمعنى انها غير ناظرة اليها ، ومثل قوله (عليه السلام) « فارجعوا فيها الى رواة حديثنا »[١] انما لها اطلاق افرادي لا احوالي . وفيه انه لو انهدم الاطلاق بهذه التشكيكات لم يبق لنا اطلاق اصلا . مثلا نقول : لا اطلاق لقوله تعالى : ﴿ واحل الله البيع ﴾[١] لأنه بيان حلّيّة البيع في الجملة مقابل تحريم الربا ، وهو غير ناظر الى اقسام البائع كالاصيل ، والوكيل ، والحر ، والعبد ، ونحوها ، ولا إلى اقسام البيع كالسلف ، والنسيئة ، والنقد ، وقبل القبض ، ونحوها ، ولا الى اقسام المبيع كالدار ، والبستان ، والاموال ، ونحوها ، وكذا غير هذه الامور فلا يصح التمسك باطلاق الآية . على انه لو شك في الاطلاق كانت اصالة الاطلاق محكمة ، كيف ولا يقبل العذر عند العقلاء ، فيما لو قال له :"ارجع الى الطبيب"ثم لم يرجع معتذراً بأنه احتمل عدم شمول كلام المولى للشاب من الاطباء لقلة تجربته ، مع انه كان الطبيب

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠١ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٩ .
(١) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

....

منحصراً فيه .

ومنها : اطلاق بناء العقلاء على الاخذ بقول اهل الخبرة . واورد عليه بأنه دليل لبي ، فاللازم الاخذ بالقدر المتيّقن ـ وهو البالغ ـ حتى انه اضيق من الاجماع ، اذ الاجماع قد يكون له معقد يصح التمسك باطلاقه بخلاف الدليل اللبي ، مع ان سيرة العقلاء على الخلاف ، إذ انهم لا يأخذون بقول الشاب فكيف بالصبي ، كما يدل على ذلك نقاشهم في امارة اسامة وقضاوة اياس وامثال ذلك مما لا يحصى ، وبعد هذا فكيف يمكن ادعاء بناء العقلاء .

وفيه انه لا نسلم الشك حتى نأخذ بالمتيقن ، اذ المناط لما كان هو الاستنباط ، فمن كان مستنبطاً كفى لكن مع الوثوق . واما القول بعدم الوثوق بالطفل فجهة اخرى لا ربط لها بالمقام كما لا يخفى ، ويدل على ذلك انه لو اخبر مخبر صادق كالنبي والأئمة (عليهم السلام) بأن هذا الطفل في الاستنباط والوثوق كغيره او افضل ، لم يكن عند العقل مانع عن الاخذ بقوله بل يراه كغيره . نعم الكبير قد يأباه كما كان ذلك سبباً للمناقشة في الامارة . وكيف كان فالبالغ لا شبهة في اجزائه ، والكلام في غير البالغ ما تقدم .

لكن الانصاف انه لا يبعد القول بانصراف الادلة الشرعية عن مثله ، مضافاً الى ان قوله (عليه السلام) : « ان القلم يرفع عن

ثـلاثة عن الصبي حتى يحتلم و . . . »[1] يـدل على انـه لا حكم على الصبي اطلاقاً ، وهـذا هو الاصـل في الصبي خرج منـه ما خـرج ولم يخرج منه الفتوى ، فلا يمكن جعله حجة ، فالاقوى هو الاشتراط كما ذهب اليه المشهور .

والذي يهون الخطب عدم كون المسألة مبتلى بها . والله العالم وهو الموفق .

{والعقل} والكلام فيه من وجهين :

الأول : اشتراط العقل ابتداءً ، بمعنى اشتراطه حال الاستنباط ، وهـذا مما لا شبهـة فيه ولا خـلاف على مـا يظهـر منهم ، بل هـو من البديهيات الاولية بالنسبة الى جميع اهل الخبرة .

الثـاني : اشتراطـه استدامـة ، بمعنى انـه لـوقلد مجتهـداً جـامعـاً للشـرائط ثم جنّ ، فهل يجب الـرجوع عنـه والحال ان آراءه وفتـاواه مدونة في رسالة مثلا ويمكن الأخذ منها ام لا ؟

قد يقال بوجوب الرجوع وعـدم جواز البقـاء ، نوقش بـأنه بعـد اطلاق الأدلة لا وجه للرجوع مع معلومية بناء كافة العقلاء على البقاء عـلى آراء اهل الخبـرة بعد الجنـوز . مثـلاً : لـو عمـل شخص عـلى

(١) الوسائل : ج ١ ص ٣٢ الباب (٤) من ابواب مقدمة العبادات ح ١١ .

والايمان

دستور احد الاطباء ثم جنّ الطبيب فهل يلام على البقاء على دستوره الذي اعطاه حال صحته .

ولا نرى في المسألة اجماعاً مسلماً ولا ظهوراً لقوله (عليه السلام) : « من كان من الفقهاء »[1] الى آخره ، ولا لقوله : « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا »[2] الى اخره في لزوم العقل حال التقليد ، ولذا لو روى الرواية ثم جن يعمل بروايته .

وكذا المجنون الادواري ، فانه يعمل بنظره المستنبط حال الافاقة وان حفت بجنونين ، الا ان الاطمئنان بكمال عقله الموجب لصحة استنباطه بين الجنونين مشكل ، والكلام في زوال الملكة بسبب مرض او غلبة نسيان أو نحوهما كالكلام في الجنون بالنسبة الى التقليد الاستمراري .

ومع ذلك فالمسألة محل توقف واشكال ، وان كان القول بانصراف الأدلة قوياً ، خصوصاً بملاحظة ان المرجع حجة، وليس هذا حجة الا حسب رأيه السابق ، فتدبر .

{والايمان} والمراد به كونه اثني عشرياً ، فيخرج بذلك طوائف

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٨ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٤٠ .

....

ثلاث ، الكافر والمخالف ، وصاحب المذهب الباطل ، كالفطحي[١] ، والناووسي[٢] ، والواقفي[٣] ، ونحو ذلك .

وقد استدل بالأدلة الاربعة على ذلك : فمن الكتاب آيات :

منها : قوله تعالى : ﴿ ولا تركنوا الى الذين ظلموا ﴾[٤] ومن المعلوم ان الاعتماد في جميع امور الدين والدنيا على المجتهد من اظهر مصاديق الركون مع ان صاحب هذه الاهواء ظالم قطعاً .

اقول : دلالة الآية على المطلب في كمال الظهور ، لكنه قد ينتقض بالعمل باخبارهم ، فانه يجوز الاعتماد على العامة في الخبر

(١) الفطحي : نسبة الى فرقة تسمى (الفطحية) وهي فرقة من فرق الشيعة ، وتسمى ايضاً (العمّارية) نسبة الى زعيمها عمّار ، وهم يسوقون الامامة من بعد الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) الى ولده عبد الله .

(٢) الناووسي : نسبة الى فرقة تسمى (الناووسية) وهي فرقة زعيمها رجل يسمى عجلان بن ناووس من اهل البصرة ومن عقائدها ان الإمام الصادق (عليه السلام) حي بعد ولن يموت حتى يظهر فيظهر امره وهو القائم المهدي .

(٣) الواقفي : نسبة الى مذهب يسمى (الواقفية) ومنه الواقفية الباقرية ، والواقفية الجعفرية ، فمنهم من قال بتوقف الإمامة على الإمام الباقر (عليه السلام) ومنهم من قال بتوقفها على الإمام الصادق (عليه السلام) ولذلك سميت بالواقفية .

(٤) سورة هود : الآية ١١٣ .

....

الذي رووه عن علي عند اعواز النص ، فعن الصادق (عليه السلام) انه قال : « إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيها ورد عنا فانظروا الى ما رووه عن علي (عليه السلام) فاعملوا به »[١] ولذا ان الطائفة عملت بأخبار الفطحية ، كعبد الله بن بكير ، والواقفية كسماعة بن مهران ، والناووسية كأبان بن عثمان ، واخبار بني فضال ، والطاطريون وغيرهم ، مع ان الآية غير قابلة للتخصيص ظاهراً . اللهم الا ان يفرق بين اخذ الرواية واخذ الفتوى ، فتدبر .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾[٢] فالآية تشمل الافتاء ـ أي اخذ الفتوى ـ كما تشمل الخبر ، ومن المعلوم ان صاحب هذه الأهواء فاسق .

ثم انه لو تمت دلالة الآيات كما هو الظاهر ، فهي مخصصة لآيات الرجوع الى اهل الخبرة ، كآية السؤال ونحوها ، كما انها مخصصة لبناء العقلاء ، ونحوه ما دل على جواز الرجوع الى اهل الخبرة مطلقاً ، الا ان يقال : ان المراد بالفاسق غير الثقة ، والمنصرف من آية سؤال اهل الذكر ، الثقة لبناء العقلاء فلا تخصيص .

ومن السنة روايات :

منها : ما عن علي بن سويد قال : كتب الي ابو الحسن الأول

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٦٤ الباب (٨) من ابواب صفات القاضي ح ٤٧ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ٦ .

....

وهو في السجن : « وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك ، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم ، انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرَّفوه وبدَّلوه ، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي الى يوم القيامة »[١] .

والمناقشة فيه بأن المانع من الأخذ عن غير الشيعة هو عدم الائتمان كما يدل عليه ذيل الحديث ، بعيد عن الانصاف ، اذ الظاهر التلازم في غير الشيعة بين دينه وبين عدم ائتمانه ، لا ان المراد هو مدارية عدم الائتمان في عدم القبول .

وادعاء انصراف الحديث الى قضاة العامة الذين يعتمدون على القياس مدفوع ، بأنه لو ذكر فيه القضاة ثم حملناه على المورد كان مردوداً ، اذ المورد لا يخصص ، فكيف وانه ليس منهم فيه ذكر . واما ضعف السند ان كان فهو غير مضر بعد العمل .

ومنها : عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال : كتبت اليه ـ يعني ابا الحسن الثالث (عليه السلام) ـ اسأله عمن آخذ معالم ديني ؟ وكتب اخوه ايضاً بذلك ، فكتب اليهما : « فهمت ما ذكرتما ، فاصمدا في

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٩ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٤٢ .

....

دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا ، فانهم كافوكما ان شاء الله تعالى »[١] .

اقول : المراد بالمسن في الحب ، الكثير القدم ، الثابت في الحب والميل اليهم (عليهم السلام) لا المعمر ، وعليه فحمله على الاستحباب واسقاطه عن درجة الاعتبار للاجماع على خلاف ظاهره بمعزل عن التحقيق .

ومنها : ما عن أبي محمد العسكري ـ وسيأتي تفصيله ـ قال : « فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه ، وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة »[٢]ـ الحديث ـ وصراحة الحديث في المطلب اظهر من ان يذكر ، ولا ضعف في السند كما عرفت .

واما الاجماع فقد ادعي على ذلك ولم اجد فيه خلافاً ، لكن الاجماع لا يصح التعويل عليه لأنه منقول اولا ، ومحتمل الاستناد الى ما ذكر ثانياً ، وقد بين في موضعه عدم صحة الاستناد الى مثله ، فلا وجه لجعل الاجماع عمدة المستند .

---

(١) رجال الكشي ص ٤ ح (٧) طبعة مشهد . والمذكور فيه فاصمدا في دينكما ولكن النسخ مختلفة ، فمنها ما ذكرت الرواية هكذا : فاعتمدا في دينكما فراجع .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

واما العقل فلأنه حيث يرى مناط الجواز الوثوق ، ولا يرى وثوقاً بالنسبة الى المخالف في العقيدة غالباً لا يرى الحجية .

نعم, لو حصل الوثوق ، بأن علم من القرائن جدّه في الاستنباط ، وإن ما يقوله هو مؤدى نظره فلا يرى مانعاً عن الأخذ بقوله ، لكنه مردوع بما تقدم .

قال في الفصول في بيان وجه هذا الاشتراط ما لفظه : [للأصل وعدم ما يدل على حجيّة نظره ، لاختصاص بعض الأدلة بالمؤمن ، وانصراف اطلاق البواقي اليه][١]، انتهى .

وبالجملة اشتراط الايمان في المرجع هو المتعين ، لكن يبقى في المقام سؤال الفرق بين الرواية والفتوى ، وقد تقدم ان دليل حجيتهما شيء واحد لأنهما من واد واحد ، اللهم الا ان يقال بالفرق ، فانه اجيز اخذ الرواية عن كل موثق ، ولم يجيزوا الاعتماد إلا على الشيعي ، كما في المقبولة وغيرها .

ثم, انه لو كان مؤمناً ثم عرض له الانحراف ، فهل يجوز البقاء على فتاواه السابقة ام لا ؟ قد يقال بالعدم ، لما ورد في بني فضال « خذوا بما رووا وذروا ما رأوا »[٢] .

---

(١) الفصول : ج ٢ ص ١٣٥ س ١٠ في الشرائط المعتبرة في المفتي .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٧٢ الباب (٨) من ابواب صفات القاضي ح ٧٩ .

وفيه :ان الظاهر من الحديث ترك رأيهم في اصول الدين،لا آرائهم الاجتهادية ، والاحوط الترك لقوله (عليه السلام) : « دع ما يريبـك إلى ما [لا] يريبك »(١) فتأمل .

والفـرق بين الجنـون الاستمراري وعـروض الانحـراف ، حيث نـوقش في الأول بجواز البقـاء دون الثاني : ان الجنـون لا دليـل عـلى اشتـراطه استمـراراً دون هـذا ، خصـوصـاً لاستبعـاد الحجيـة لقـول المنحرف ، وان صدر منه القول حال الاستقامة بمعنى بُعد جـعل قوله مرجعاً وهو بهذه المكانة ، فتدبر .

ثم:ان الرجوع الى المنحـرفين من الامـامية الى المـذاهب المبتدعـة ايضا غير جـائز ، لشمـول بعض الأدلة المتقـدمة لـه ، ومن رجع الى بـاب من يجوز اخـذ العلم منه ومن لا يجـوز من كتاب بحـار الانـوار لرأى شواهد ومؤ يدات قطعية على المطلب .

{والعدالة} والدليل على الاشتراط امور :

الأول : قوله تعالى : ﴿ **ان جاءكم فاسق** ﴾(٢) الآية ، بضميمـة ان الآية تشمل الفتوى ، اذ ليس الفتوى الا اخبْـاراً عن مفاد الـدليل الوارد عن المعصوم ، ولا وجه لخروجه عن مطلق الخبر .

---

(١) الـوسـائـل : ج ١٨ ص ١٢٤ البـاب (١٢) من ابـواب صفـات القـاضي ح ٤٧ .
(٢) سورة الحجرات : الآية ٦ .

....

الثاني : قوله تعالى : ﴿ ولا تركنوا الى الذين ظلموا ﴾[١] بضميمة اطلاق الظلم في قوله تعالى : ﴿ فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون ﴾[٢] .

الثالث : رواية الاحتجاج المتقدمة ، اذ الظاهر من مخالفة الهوى مخالفة مطلق هوى النفس ، الملحق بالزهد ، أو مخالفتها في المحرمات الموجبة للعدالة . والقول بأن العدالة ملكة لا الاجتناب الفعلي ، وهذا الخبر يدل على الثاني لا الأول ، غير تام لأنه ربما كان المستفاد من هذا الخبر فوق الملكة كما لا يخفى على المتدبر .

الرابع : قوله (عليه السلام) : « فانهم حجتي عليكم »[٣] ببيان ان الحجة لا يمكن ان يكون فاسقاً من جهة المناسبة المركوزة في اذهان المتشرعة من ان حجة الحجة لا بد وان يكون كالحجة .

الخامس : جواز قول الفاسق بخلاف معتقده او تقصيره في الاجتهاد فلا يمكن الاستناد اليه في اهم الامور مما يتوقف عليه الدين والدنيا .

---

(١) سورة هود : الآية ١١٣ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٥٩، وفي سورة الأعراف الآية ١٦٥ ﴿ واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون ﴾ .

(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠١ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٩ .

....

السادس : دوران الامر بين التعيين والتخيير ، المقتضي للتعيين .

السابع : الاجماع المدعى في المسألة .

الثامن : السيرة القطعية .

واما من قال بعدم اشتراط العدالة ، فالذي استدل له وجوه :

الأول : بناء العقلاء ، فانه لا يفرق فيه بين العادل والفاسق . نعم المعتبر الوثوق الموجب للاطمئنان ، كما نرى من رجوع العقلاء الى اهل الخبرة مطلقاً إذا اطمأنوا إتقانهم في الجهة المطلوبة عنهم .

الثاني : اطلاق الآيات والروايات الدالة على جواز التقليد كآيتي النفر والسؤال وبعض الروايات الاخر .

الثالث : اصالة عدم اشتراط العدالة . ولا وارد على هذه الادلة عدا الوجوه المذكورة في ادلة القول بالاشتراط وشيء منها لا يصلح للركون .

اما آية النبأ فلوجهين :

الأول : انها في الخبر لا في الفتوى . وفيه ما تقدم من العموم ، ولا وجه للتخصيص لأن الافتاء ايضا نوع من الاخبار كما لا يخفى .

الثاني : انه على تقدير التسليم فمقتضى الجمع بينها وبين ما دل على اعتبار الوثوق وكفايته في حجية الخبر حمل التبين فيها على

....

الوثوق . وفيه ان الاكتفاء بالوثوق في الخبر المروي عن الأئمة (عليهم السلام) لا يوجب حمل التبين على الوثوق مطلقاً ، بل بقدر ما دل الدليل على كفايته ، لامكان الفرق بين الخبر الروائي والفتوائي بكفاية الوثوق في احدهما دون الآخر ، كما ان الآية تشمل الشهادة مع اشتراطها بشخص آخر .

والحاصل ان التوسعة في بعض الافراد والتضييق في بعض اخر ـ كالشهادة فيما نحن فيه ـ لا توجب حمل سائر الافراد على ذلك ، فالآية الدالة على لزوم التبين الموجب لترك الخبر بدونه على حالها في خبر الفاسق بعنوان الفتوى ، فلا يجوز قبوله وان جاز في الخبر ، كما ان العدالة لا تكفي في الشهادة بل تحتاج الى شيء آخر، وذلك مثل ما لو قال المولى "اكرم العلماء العدول" ثم قام الدليل على ان موثقية علماء الفقه بمنزلة العدالة ، وعدالة علماء اللغة غير كافية بل يلزم معها شيء آخر ، فانه لا يعني ببقاء العام على ظاهره بالنسبة الى علماء الكلام . اللهم الا ان يقال : ان الفاسق هنا بقرينة الحكم والموضوع مقابل الثقة لا مقابل العادل ، فتدبر .

واما آية الركون فقد تنظر في دلالتها صاحب الفصول ولم يبين وجهه ، ويمكن ان يكون وجهه عدم مسلمية الصغرى ، اذ المنصرف من قوله تعالى : ﴿ بما كانوا يفسقون ﴾ الفاسق الذي يعد فاسقاً عرفاً لا ان من يرتكب ذنباً ، فانه ليس في نظر العرف مما يضر بالاعتماد اليه . وفيه عدم قبول الانصراف ، ولا مدخلية للعرف في هذا الأمر

....

الشرعي .

واما رواية خبر الاحتجاج فقد اشكل فيه المستمسك بما لفظه : [فانه مع ضعفه في نفسه ظاهر في اعتبار الأمانة والوثوق ، كما يظهر من ملاحظته بتمامه ، مع ان مورده اصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر تعبداً ، فلا بد من حمله على غير التقليد الذي هو محل الكلام][1] ، انتهى .

وفيه اما ضعف السند ففيه ما تقدم بالاضافة الى انه منجبر بالعمل ، واما اعتبار الامانة والوثوق فقط دون العدالة التي هي محل الكلام فقد تقدم ان المستفاد منها فوق العدالة ، فان هذه الفقرة مفيدة للمطلوب وان كان بعض فقراتها الاخر ظاهرة في كفاية الوثوق كما ذكر ، واما ان مورده اصول الدين فانه ـ وان كان صدر الحديث في باب النبوة والولاية ـ ولكن المورد غير مخصص ، اذ عموم قوله : « فأما من كان من الفقهاء »[2] إلى آخره لا وجه لتخصيصه .

واما قوله : « هم حجتي عليكم »[3] فأورد عليه تارة بأنه لا يعلم المراد منه ، إذ هو في جواب السؤال عن حوادث لم يعلم المراد منها . وفيه ان خصوص السؤال على فرضه لا يضر عموم الجواب ، وكون

---

(١) المستمسك : ج ١ ص ٤٣ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠١ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٩ .

....

اللام للعهد خلاف الظاهر ، ويؤيده قوله (عليه السلام) بعد هذه الفقرة : « وانا حجة الله » فانه كما كان حجة في جميع الأمور كذلك الفقيه . واخرى بأن الحجية لا تستلزم العدالة ، كما ان قول الراوي الثقة حجة وان لم يكن عادلا . وفيه بطلان القياس ، للفرق بين الحجية المطلقة والحجية الخاصة وخصوصاً بقرينة الحكم والموضوع .

واما تجويز قول الفاسق بخلاف معتقده الى آخره ، فأورد عليه بأن ذلك نزاع في الصغرى ، اذ نفرض الكلام فيما قطع بأنه صادق مع الاجتهاد التام وانما فسقه من سائر الجهات . نعم يقل العلم بذلك .

وأما دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فأورد عليه بأن ذلك في مقام الشك ، وبعد شمول الاطلاقات لا شك .

واما الاجماع فغير تام لوجود المخالف اولا كما في الفصول ، وباحتمال استناده الى الوجوه المذكورة فلا يكشف عن قول المعصوم ثانياً ، وبأنه منقول وهو غير مقبول ثالثاً .

واما السيرة فلا يعلم اتصالها بزمان المعصوم فلا تكون حجة .

وبما ذكرنا من اجوبة الايرادات التي وردت على ادلة المشترطين تبين عدم استقامة الأدلة الثلاثة للقول بعدم الاشتراط ، اذ بناء العقلاء مردوع ، والاطلاقات مقيدة بما ذكر ، والاصل لا مجال له بعد الدليل على الاشتراط .

والـرجوليـة .

ثم هناك شواهـد لاشتراط العـدالة من الـروايات التي رواهـا في البحـار في باب ذم علماء السـوء ، كما عن الخصـال عن أمير المؤمنـين (عليه السلام) انه قال: « قطع ظهـري رجلان من الـدنيا : رجـل عليم اللسان فاسق ، ورجل جاهل القلب ناسك ، هذا يصد بلسانه عن فسقه وهذا بنسكه عن جهله ، فاتقوا الفاسق من العلماء والجاهل من المتعبدين »[١] الحديث .

وفي هذا الباب روايات اخرى تؤيـد المطلب كقـول امير المؤمنين (عليه السلام): « العلماء رجلان : رجل عالم آخذ بعلمه فهذا نـاج ، ورجل عـالم تارك لعلمه فهـذا هالـك »[٢] وقولـه (عليه السـلام) : « اياكم والجهال من المتعبـدين والفجار من العلماء »[٣] وعن المحـاسن عن علي (عليه السلام) : في حديث ـ الى ان قـال ـ : « ولا دين لمن دان بـطاعة من عصى الله »[٤] ـ الحـديث ـ الى غير ذلـك . وبالجملة فالقول بجواز تقليد الفاسق إذا كان ثقة مما لا وجه له .

{والـرجوليـة} وفي اشتراطهـا خلاف ، واستـدل لمن قال بجـواز

---

(١) الخصال : ص ٦٩ ح ١٠٣ .
(٢) الخصال : ص ٥١ ح ٦٣ .
(٣) قرب الاسناد : ص ٣٤ والبحار : ج ١ ص ٢٠٧
(٤) المحاسن « للبرقي » ج ١ ص ٥ كتاب القرائن ، باب الثلاثة ح ٩ .

....

تقليد الانثى والخنثى بالاطلاقات والعمومات وعموم بناء العقلاء من غير رادع .

وأما دليل القول بالاشتراط فأمور :

الأول : قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ـ على ما رواه في المسالك والجواهر ـ : « لا يفلح قوم وليتهم امرأة »[١] .

الثاني : الاجماع على ما نقله في الفصول عن الشهيد الثاني .

الثالث : ذم اتباع المرأة في قول امير المؤمنين (عليه السلام) لأهل البصرة : « كنتم جند المرأة »[٢] .

لا يقال : اللام للعهد فلا يدل على ذم مطلق اتباع المرأة . لأنا نقول : جعل اللام للعهد ينافي الذم ، مضافاً الى قرينية قوله (عليه السلام) : « واتباع البهيمة »[٣] ، فان الذم لا تباع البهيمة بما هو اتباع .

الرابع : وحدة المناط في بابي الافتاء والقضاء ، مع معلومية اشتراط الرجولة في القضاء للاجماع والروايات الخاصة ، فعن المفيد بسنده الى رسول الله في حديث : « ولو خلقت حواء من كله لجاز

(١) الجواهر : ج ٤٠ ص ١٤ .
(٢) و (٣) نهج البلاغة : ج ١ ص ٥٣ .

....

القضاء في النساء كما يجوز في الرجال »[١] وفي خبر يحكي قول الله تعالى لحواء لما خرجت من الجنة : « ولم اجعل منكن حاكماً ولم ابعث منكن نبياً »[٢] الى غير ذلك .

الخامس : ما في خطبة أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذم النساء ، وفي آخرها : « فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ، ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر »[٣] ومعنى عدم اطاعتهن في المعروف ان لا يأتي الشخص بالمعروف صادراً عن مجرد اطاعتهن ، بل يلزم ان يؤتى به لأنه معروف وسنة . ووجه الدلالة : ان الحذر من الخيار ينافي اخذ الفتوى منهن على ما هو مركوز في الأذهان .

السادس : مقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، إذ لا أقل من الشك .

السابع : السيرة .

---

(١) مستدرك الوسائل : ج ٣ ص ١٧٢ الباب (٢) من ابواب صفات القاضي ح ١ .
(٢) مستدرك الوسائل : ج ٣ ص ١٧٢ الباب (٢) من ابواب صفات القاضي ح ٢ .
(٣) نهج البلاغة : ج ١ ص ١٣٤ .

والحريـة على قـول ،

واما ادلة من يشترط فالاطلاقات منصرفة ، وبناء العقلاء مردوع ، خصوصاً بعد كثرة الشواهد والمؤيدات المشعرة بعدم اعتناء الشارع للمرأة ، بمعنى عدم ادخالها في الشؤون العامة ، حتى ان شهادتها على النصف ونحوه او ساقطة كما في باب الهلال .

وأما وجود كلمة "الرجل" في بعض روايات الباب ، وكون الفتوى اهم من القضاء الذي لا يجوز للمرأة ، والجماعة التي لا يصح ائتمام الرجل بها في الصلاة وغير ذلك . فمما يؤيد المطلب ويصلح للاستيناس ولا يصلح للدليلية ، كما ان من راجع كتاب القضاء ظفر على ما يصلح دليلاً او مؤيداً .

هذا ما ذكروه أو يمكن ان يذكر في المسألة ، ولعل المتتبع يجد غير ذلك . والأدلة من الطرفين وان كانت مخدوشة.الا ان الاشتراط اقوى لقوة ادلته . والله العالم .

{والحرية على قول} مشهور كما ادعاه الشهيد الثاني على ما نقله عنه في الفصول . وربما يقال بعدم الاشتراط لاطلاق الآيات والروايات وعموم بناء العقلاء ، وليس ما يرد على ذلك عدا ما ذكر من امور :

الأول : قوله تعالى : ﴿ عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ﴾[1]وفيه:

---

(١) سورة النحل : الآية ٧٥.

....

ان جواز التقليد لا يرتبط بالعبد وانما هو محجور في الافتاء على الفرض ، وعليه فلو فرض اجازة المولى للافتاء لم يكن وجه للمنع لعدم شمول الآية .

الثاني : قصور العبد عن هذا المنصب العظيم لأنه مشغول بحق المولى . وفيه عدم المنافاة ، لما تقدم من امكان اذن المولى وليس مثل الصغير مسلوب العبارة .

الثالث : الروايات الواردة على ان العبد لا يقدر على شيء وفيه عدم الملازمة بين عدم القدرة وبين عدم حجية الفتوى . واما ادعاء انصراف الاطلاقات الى الحُر ، ففيه ان الانصراف ، انما يكون سبباً لعدم الشمول ، حيث كان موجباً لخروج الفرد عن تحت الاطلاق بحسب الذهن العرفي حتى يكون وجهة اللفظ الى غير هذا الفرد ، وأما الانصراف البدوي فلا .

وأما مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير فلا وجه له بعد الاطلاق .

وأما القول بعدم الاطلاق لأنها في مقام اصل جواز التقليد ولا اطلاق احوالي لها ، فقد عرفت منعه .

وعلى ما ذكرنا فلا يفرق بين اقسام العبد القن ، والمدبّر ، والمكاتب ، والمهايا ، بل هو اولى بعدم الاشكال لامكان افتائه في نوبته ، والمبعّض . ثم المؤيد لعدم الاشتراط ، رِقّية بعض الرواة

وكونـه مجتهداً مـطلقـاً .

المعتمد عليهم في الاخبار ، بضميمة ما تقـدم من ان الافتاء والـرواية من بـاب واحد إلا فيـما دل الدليـل على خـلاف ذلـك . هـذا ولكن الفتوى بذلك مشكل ، بعد الشهرة كما ادعاها الشهيد (قـدس سره) وطريق الاحتياط واضح .

{وكونه مجتهـداً مطلقـاً} في قبال المتجـزي كما سيـأتي . وتفصيل الكلام في المقام يتوقف على بيان امور ستة :

الاول : في مرحلة امكان المجتهد المطلق ووقوعه .

الثاني : جواز عمله لنفسه .

الثالث : جواز رجوع الغير اليه في الفتوى .

الرابع : نفوذ قضائه .

الخامس : جواز تصديه للأمور الحسبية .

السادس : ولايته العامة .

وهـذه المطالب وان تقـدم بعضها وبعضهـا الآخر ليس هنـا محله لكن آثرنا ذكرها جمعاً للمطلب .

الأمر الأول : في امكان المجتهد المطلق ، فنقول : ربما نسب الى بعض ، عدم امكان الاجتهاد المطلق لتعذر الاحاطة بجميع الاحكـام لغير المعصوم (عليه السلام) ، ولـذا ترى فحـول العلماء كالشيـخ ، والمحقق ، والعـلامـة ، والشهيـدين ، وغيـرهم يخـرجـون من بعض

....

المسائل مترددين ، ولذا عرّف الاجتهاد في الفصول بما لفظه : [المجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام](١) الى آخره ، ثم بين وجه عدم اعتبار الكل .

اقول : هذا الكلام مما لا وجه له ، لأنه لو كان الاجتهاد عبارة عن استحضار جميع الاحكام فعلاً، أو كان عبارة عن ملكة تحصيل الحكم الواقعي عند الرجوع الى الادلة، كان الحق مع من نفاه وقوعاً لا امكاناً ، لوضوح امكان ذلك بالنسبة الى غير المعصوم ، وانما هو شيء لم يقع حسب اطلاعنا . واما على ما فسرنا الاجتهاد سابقاً من انه عبارة عن ملكة يتمكن بها من تحصيل الحجة عند الرجوع الى المدارك ، فامكانه ووقوعه بالنسبة الى اصاغر المجتهدين - فكيف بكبرائهم - مما لا اشكال فيه . واما تردد الفقهاء في بعض المسائل فلشدة تورعهم لا لانسداد الطريق الظاهري كما لا يخفى .

الأمر الثاني : في جواز عمله لنفسه على طبق اجتهاده ، وكأنه لا إشكال هنا إلا من حيث تحريم العمل بالظن الشامل للظنون الاجتهادية إذ قلما يحصل القطع للفقيه في المسألة ، لابتناء الاجتهاد على ما هو ظني الدلالة او السند .

ولكن لا يخفى ما فيه ، اذ الظواهر وخبر الواحد وامثالهما خارج عن العموم تخصيصاً او تخصصاً كما حقق في الأصول ، فأدلة حجية

---

(١) الفصول : ج ٢ ص ١١٧ س ٢٠ في التجزي والأطلاق .

....

المدارك عام بالنسبة الى كل من قدر على فهم الحكم منها باستجماعه للشرائط مع عرفانه طرق العلاج عند المعارضة وغير ذلك .

الأمر الثالث : جواز رجوع الغير اليه في الفتوى ، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً ، وان رجوع الجاهل الى العالم مما قامت عليه الأدلة الأربعة . وخلاف الاخباريين لا يضر بالاجماع لأنهم متفقون في اصل الرجوع وانما الخلاف في كيفيته ، وتقدم الجواب عما يذكرونه من الكيفية . .

الأمر الرابع : في نفوذ قضائه شرعاً بحيث لا يجوز مخالفته ،وهذا ما لا شبهة فيه لتواتر الروايات بذلك : منها مقبولة عمر بن حنظلة وفيها : قلت فكيف يصنعان ؟ قال : « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فأني قد جعلته عليكم حاكما ، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا ردّ ، والرَّادُّ علينا الرّاد على الله ، وهو على حدِّ الشرك بالله »[1] .

ومنها : ما عن أبي خديجة قال : بعثني أبو عبد الله الى اصحابنا فقال : « قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة اوتداري في شيء من الأخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا،فاني قد جعلته عليكم

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٩ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ١ .

....

قاضياً »[١] ـ

ومنها : التوقيع عن صاحب الزمان (عجل الله فرجه) قال : « واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله »[٢] .

ومنها : عن احمد بن الفضل الكناسي قال : قال لي ابو عبد الله (عليه السلام) : « اي شيء بلغني عنكم» قلت : ما هو ؟ قال : « بلغني انكم اقعدتم قاضياً بالكناسة » قال : قلت: نعم جعلت فداك ، رجل يقال له عروة القتات وهو رجل له حظ من عقل نجتمع عنده فنتكلم ونتساءل ثم يرد ذلك اليكم . قال « لا بأس »[٣] .

ومنها : عن داود بن حصين . . . الى ان قال (عليه السلام) : « ينظر الى افقههما واعلمهما بأحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه »[٤] .

ومنها : خبر النميري وفيه : « ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه »[٥] .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٠ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٦ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠١ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٩ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٧ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٣١ .
(٤) الوسائل : ج ١٨ ص ٨٠ الباب (٩) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .
(٥) التهذيب: ج ٦ ص ٣٠١ ح ٨٤٤ .

إلى كثير من امثال ذلك الذي ذكروه في كتاب القضاء ، وتفصيل الكلام في هذه الروايات وذكر الاشكالات والجواب عنها موكول الى محله .

الأمر الخامس : جواز تصديه للأمور الحسبية ، والمراد بها الأمور التي لا ولي لها بالخصوص ، كتولي الأوقاف العامة ، وادارة شؤون القصّر والغيّب بالنسبة الى اموالهم وما يتعلق بهم ، كاجراء النفقة على زوجة المجنون والحجر على السفيه والمفلس ، واجازة تجهيز الأموات الذي لا ولي لهم ، وامثال ذلك ، حيث ان الدليل على تصدي الفقيه لهذه الامور امران ، امر مختص بها وامر مشترك بينها وبين المرتبة السادسة . فنذكر الدليل المختص ههنا والمشترك في الأمر السادس ، فنقول : لا اشكال في جواز تصدي الفقيه لهذا ، وللجواز مسلكان :

الأول : انه من باب المعروف الذي علم من الشارع ارادة وجوده في الخارج ، ألا ترى انه لا يعقل ان يكون الشارع معطلا للميت الذي لا ولي له حتى ينتن، أو ان يخلي سبيل المجنون والسفيه والصغير حتى يفسدوا، فانه خلاف الحكمة القطعية . وقد استدل الإمام الرضا (عليه الصلاة والسلام) لاحتياج الناس الى الإمام بعلل منها ما لفظه : «انا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا الا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لا بد لهم منه ولا قوام لهم

....

إلا به»[١] ـ الحديث ـ فان هذه العلة كما تراها صريحة في المطلب . ثم انه لو شك انه مطلوب وقوعه من كل احد أو من شخص خاص وهو الفقيه فمقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخيير يقتضي الثاني ، لأن الأصل عدم نفوذ التصرف ، فتأمل .

الثاني : ان هذه الامور من فروع القضاء المأذون فيه شرعاً للفقيه الجامع للشرائط ، كما نرى من رجوع هذه الأمور في هذه الازمنة وما قبلها الى الحكام والقضاة ، بل قد ادعي اطباق التواريخ على انه كان كذلك في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والاوصياء (عليهم السلام) ، فان القاضي المنصوب من قبلهم كان بيده هذه الامور ، كما ان الوالي كان بيده الامور السياسية كما سيأتي توضيحه في الامر السادس . وعليه فحيث ثبت في الأمر الرابع جواز القضاوة للفقيه كان من فروعه جواز تصديه للأمور الحسبية ، وهذا المسلك اقوى في النظر . وكيف كان فجواز التصدي مما لا ينبغي الشك فيه .

الأمر السادس : ولايته العامة في جميع الأمور الدينية والأخروية كالامام (عليه الصلاة والسلام) . ثم ان الولاية العامة على قسمين :

الأول : الولاية كالإمام طابق النعل بالنعل ، في الدماء والفروج والأموال، حتى يتمكن من بيع الحر كما اراد علي (عليه السلام) بيع

---

(١) علل الشرائع : ص ٢٥٣ باب ١٨٢ ح ٩.

....

بعض اولاد اهل الكوفة ـ كما روي ـ حيث قال : « من يشتري مني هؤلاء الأعبد » فتوسطوا حتى عفى عنهم ، وامثال ذلك . وهذه الولاية وان لم اتتبع تاماً لكن المظنون انه لم يقل بها للفقيه احد .

الثاني : المرتبة النازلة من تلك الولاية وما فوق الأمور الحسبية ، كالولاية على الجهاد والحدود والسياسات ونحوها مما كانت بيد النبي (صلى الله عليه وآله) والخلفاء والولاة من قبلهم ، وهذه المرتبة وان كثرت فيها الكلمات واختلفت فيها الأقوال لكن الأقوى في النظر جواز تصدي الفقيه لها إلا ما خرج بالدليل الخاص ، وذلك للروايات المتواترة الدالة على المطلوب بضميمة اطلاق الآيات والروايات في مثل الجهاد وصلاة الجمعة والعقوبات ونحوها .

منها : قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل »[1] وجه الدلالة ان الظاهر من التشبيه العموم ، إلا ان يكون احد اوجه الشبه اقوى نحو زيد كالاسد ، فان الصفة الظاهرة في الاسد لما كانت هي الشجاعة كان التشبيه ظاهراً فيه ، بخلاف الحديث فانه ليس هناك ظهور خاص حتى يمنع من التمسك بالعموم . والاشكال بأنه لعل التنزيل كان بلحاظ تبليغ الاحكام ـ كما هو شأن اغلب انبياء بني اسرائيل ـ غير وارد ،لعدم الظهور العرفي

---

(١) مستدرك الوسائل : ج ٣ ص ١٨٩ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٣١ .

....

الموجب لصرف الظاهر عن ظهوره .

ان قلت : لعل المراد بالعلماء الأئمة ، إذ التشبيه بالانبياء من مراتب الأئمة لا العلماء .

قلت : بل الأمر بالعكس ، إذ الأئمة افضل من الأنبياء بلا خلاف ، مع ان العموم لا وجه لرفع اليد عنه .

وقول ابي عبد الله (عليه السلام) : « نحن العلماء وشيعتنا المتعلمون »[(١)] لا دلالة له على المراد من « علماء امتي » إذ قرينة المقابلة في الحديث اوجبت اختصاص العلماء بهم ، لا ان كل اطلاق للفظ العلماء يراد به الأئمة (عليهم السلام) .

ومنها : قوله (عليه السلام) : « مجاري الأمور والاحكام على ايدي العلماء بالله ، الامناء على حلاله وحرامه »[(٢)] وجه الدلالة ان الجمع المضاف يفيد العموم فالمعنى ان جميع الأمور المرتبطة بالدين والدنيا مجراه على ايدي العلماء المتصفين بهذين الوصفين ، العلم بالله والأمانة في الأحكام .

وأورد عليه بأن المراد منه الأئمة (عليهم السلام) بدليلين :

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٤٦ الباب (٧) من ابواب صفات القاضي ح ١٨ .
(٢) مستدرك الوسائل : ج ٣ ص ١٨٨ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ١٦ .

....

الأول : قوله : « العلماء بالله » ولم يقل العلماء بأحكام الله ، ومن المعلوم ان المراد من العالم بالله العالم بجميع المعارف وهو مختص بالامام . وفيه ان معنى العلماء بالله من يعرف الله ، وليس في الحديث العلماء بجميع المعارف .

الثاني : ان الظاهر من امناء الله على حلاله وحرامه الأمانة في الأحكام الواقعية ، إذ المشتبه حاله في اداء الامانة لا يسمى اميناً ، وكثرة اشتباهات المجتهدين مما لا يخفى ، فالأمانة على الحرام والحلال الواقعيين مختص بالإمام وفيه ان معنى الامانة اداء ما يصل اليه من دون زيادة ولا نقيصة ـ واما الاشتباهات المتعارفة فلا يضر بالامانة ، ويدل على هذا ما ورد في بعض الروايات من قول الرضا (عليه السلام) بالنسبة الى زكريا بن آدم : « المأمون على الدين والدنيا »[١] مع بداهة عدم خلوه عن الاشتباهات اللازمة للبشرية .

ومنها : قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « اللهم ارحم خلفائي . قيل : يا رسول الله ؟ ومن خلفاؤك قال : الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي »[٢] . واورد عليه بأن الظاهر من التفسير الخلافة في رواية الحديث والسنة لا الخلافة المطلقة . وفيه ان رواية الحديث والسنة علامة الخلافة ، كما سأل الراوي عنهمافانه كما

---

(١) الوسائل : ج ١٨ص ١٠٦ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٢٧ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٦٥ الباب (٨) من ابواب صفات القاضي ح ٥٠ .

....

لو قال (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد الترحم : "الذي يجلس على منبري" او "الذي يجاهد الكفار" ، فانه لا يفهم من ذلك الا العلامية لا اختصاص الخلافة به .

ومنها : التوقيع "اما الحوادث الواقعة" الى آخره ، والاشكال فيه وان كثر لكنه مع عدم قدحه بالظهور مدفوع بقوله (عليه السلام) : « هم حجتي عليكم وانا حجة الله » ، فانه لو كان هناك وكيل عن السلطان مفوض اليه جميع الأمور ثم سأل بعض عن الوكيل الى من يرجع في الواقعة الفلانية ، أو في جميع الوقائع فقال : "زيد وكيلي وانا وكيل السلطان" لا يرتاب العرف في الوكالة المطلقة .

ومنها : مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة . واشكل عليها بأنها في باب القضاء فلا تشمل الولاية . واجيب بأن المراد بالقاضي في الرواية الأعم من الوالي والقاضي ، بقرينة صدرها وهو قول الراوي [عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة][1] الحديث ، فان الامام (عليه السلام) ردع عن المراجعة اليهما وجعل مكانهما المراجعة الى القاضي الشرعي ، فلما كانا يمضيانه جوراً أجاز (عليه السلام) امضاء الشرعي له حقاً ، فتدبر .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٨ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ١ .

....

ومنهـا : مشهـورة أبي خـديجـة: «جعلتـه عليكم قـاضيـاً» [١] والاشكال فيها بعدم معلومية صحة سندهـا ، لا يدفـع كونها مؤيـدة وان لم تصـلح للاستناد .

ومنها : ما تقـدم من رواية العلل عن الـرضا (عليـه السلام)، وقد تقدم وجه الدلالة .

إلى غـير ذلك ممـا يجـده المتتبـع في مـظانـه . وحيث لم يكن هـذا موضع ذكر المطلب اضربنا عن التكلم حولها مفصلاً، وقد ذكر جملة من الأخبار في كتاب العناوين ، فراجع .

ثم ان هنا اشكالين :

الأول : ما اشار اليه الشيخ في كتاب المكاسب بقوله : [مـع انه لـو فرض العمـوم فيما ذكـر من الاخبار وجب حملهـا على ارادة الجهـة المعهودة المتعارفة من وظيفته من حيث كـونه رسـولاً مبلغاً ، والا لـزم تخصيص اكـثر افراد العـام لعدم سلطنـة الفقيـه عـلى امـوال النـاس وانفسهم الا في موارد قليلة] [٢] ، انتهى .

وفيـه : ان الولايـة كما تقـدم لـها مـرتبتان ، فحيث قـطع بعدم المرتبة العالية للفقيه لا وجه لرفع اليـد عن العموم بـالنسبة الى المـرتبة الضعيفة ، إذ ليس الأمر دائراً بين الولاية المطلقة وبين الأمور الحسبية

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٠ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٦ .

(٢) المكاسب : ص ١٥٤ سطر ١٠ .

....

فقط ، بل بينهما واسطة ، لا بد من القول بها لـدلالة الادلـة السابقـة عليهـا. وان شئت قلت : بعد عمـوم الأدلـة ، لا بـد من تخصيصهـا بالقدر الخارج بالضرورة والاجماع ، وهو الولاية العامـة كولايـة الإمام (عليه السلام) ، اما غير ذلك وهو المرتبة الثانية من الولاية فلا دليل على خروجها عن العام .

الثاني : ما أشار اليه الفقيـه الهمداني في مصبـاحه عنـد التعرض لصلاة الجمعة ، وكـلامه وان كـان خاصـاً بالنسبـة الى صلاة الجمعـة لكن يفهم منه اشكال عام بالنسبة الى الولايـة ، وتقريبـه بتغيير مـا في العبارة : انه يقبح ايجاب الشارع الحكم على كافة الناس تولي شخص غير معين ويوكل تعيينه الى ارادتهم ، مع انه لا يكاد يتفق آراء الجميع على واحد ، مع ما في نفـوس جلّهم من الإباء عن تـولي من يراه مثله أو دونـه في الأهلية للولايـة العامـة ، ما لم يكن له ملزم شرعي ، مـع مجبولية كل نفس بحب الرئاسة لنفسه ، اذ المفروض تعـدد المجتهدين الجامعين للشـرائط ، فليس مثل هـذا الحكم إلا تأسيس مـادة الجدل والنزاع ، فيمتنع صدوره من الشارع ، إلا ان يجعل لتعيين من يجب توليه طـريقاً لا يبقى معـه موقـع للخصومـة ، وليس ذلك إلا بنصب وال خاص حتى يتعين فيه ويجب على غيره اتباعه . وان شئت قلت : انه لو كان لكل واحد من الفقهاء ولايـة عامـة صار منشـأً للنزاع ، اذ هذا يحكم بالجهاد لأنه يراه صلاحاً ، وذاك يحكم بعدمه لأنه يـراه غير صلاح .

....

لا يقال : يحرم نقض الحكم الثاني .

لأنه يقال : إما لا يرى الثاني اجتماع الأول للشرائط ، واما يراه خاطئاً بما يوجب تزلزل بيضة الإسلام بحيث يجب نقض حكمه[١] .

اقول : هذا الوجه العقلي منظور فيه بالنسبة الى الولاية العامة التي نحن بصددها الآن ، للنقض بجواز تصدي الفقيه للأمور الحسبية ، الذي هو محل الوفاق بينهم ظاهراً ، إذ يلزم التشاجر طابق النعل بالنعل ، لأنه لو نصب الفقيه قيماً على الصغير ، جاز للفقيه الآخر نقض قيمومته باحد الوجهين السابقين ، اما لأنه لا يراه اهلا للتصدي واما لأنه لا يرى القيم للقيمومة ، بحيث يوجب بقاؤه اتلاف مال الصغير بل فساد نفسه ، فيرى وجوب نقض الحكم الأول ونصب قيم آخر ، فما يقال في الأمور الحسبية هو الذي نقوله في الولاية العامة .

والجواب حلاً عن الكل : انه حيث كان عدم النصب اشد محذوراً من هذه المحاذير المستلزمة للنصب ، جاز للشارع الحكيم النصب ، وان استلزم مثل هذه الأمور النادرة ، كما استدلوا بذلك لحجية الامارات والطرق المخالفة للواقع كثيراً او احياناً بأن عدم الجعل اشد محذوراً من الجعل .

(١) مصباح الفقيه : كتاب الصلاة ص ٤٣٧ .

فـلا يجـوز تقليـد المتجـزّىء

وحيث ان مسألة الوِلاية العامة ليس هنا محل ذكرها وانما موضعـه كتـاب المتاجـر فـالأولى ايكـال التفصيـل الى محله . والله المُوفق وهـو العالم .

وكيف كـان فـلا كـلام في جـواز تقليـد المجتهـد المـطلق ، وامـا المتجـزّىء فقد ذهب المصنف (رحمـه الله) الى عـدم جـواز تقليـده بقوله : {فلا يجوز تقليـد المتجزىء} والـلازم هنا التكلم في المـراحل الست ، التي تقدمت في المجتهد المطلق فنقول :

المرحلة الأولى : في امكان المتجزىء ، فنقول : ذهب بعض الى عدم امكان المتجزىء لوجهين :

الأول : ان الاجتهاد كما عرّفوه ملكة استنباط الاحكام ، والملكة بسيـطة ، ومن المعلوم ان البسيـط غـير قـابـل للتجـزي والتبعيض ، فالشخص امره دائر بين الاجتهاد المطلق وعدم الاجتهاد مـطلقاً ، ولا يعقل الواسطة .

وفيه : ان الملكة تختلف بحسب اختلاف المتعلق بالقوة والضعف كما في سائر الملكات ، فان الاشخاص الذين لهم ملكة الشجاعة مثلا يختلفون اختلافاً كثيراً ، فقد يكون له ملكة المقابلة مع رجـل واحد ، وقد يكون له ملكة مقابلة جميع العرب ، أو جميع اهل العالم ، كـما في بعض كـلام أمـير المؤمنـين (صلوات الله عليـه) حيث ذكـر نفسـه بالثبات ، والاجتهاد ليس بدعاً من سائر الملكات ، بـل هذا وجـداني

....

بالنسبة الى المجتهدين ، ولا نقول نحن بتبعيض الملكة بمعنى اختلافها كماً ، بل نقول بالاختلاف كيفاً .

الثاني : ما ذكره في الفصول بما لفظه : [ان من لا احاطة له بالجميع يُجوِّز تجويزاً مساوياً في كل مسألة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ، ان يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ، ما يعارض تلك الدلائل التي وقف عليها على وجه يساويها او يترجح عليها ، فلا يحصل له ظن منها](١) ، انتهى .

وفيه : ان كثيراً ما يقطع أو يطمأن بعدم ذلك ، وذلك بمراجعة مظان المطلب . مثلاً : من اجتهد في كتاب الصلاة ، وطالع الجواهر ، ومصباح الفقيه ، والحدائق ، والوسائل ، والمستدرك ، والمستند ، ولم يجد معارضاً يقطع بعدمه ، ولا اقل من الاطمئنان وهو كاف ، فان المجتهد المطلق لا يفعل اكثر من هذا القدر ضرورة .

وبالجملة فالحق إمكان التجزي ووقوعه ، بل نقول : ان كل مجتهد مطلق لا بد وان يكون مسبوقاً بالتجزي والا لزم الطفرة ، لبداهة تدرج العلم ، واختلاف ادلة الفقه والمدارك ، من حيث الخفاء والظهور ، وقد جعل بعض من قارب عصرنا ـ كما حكي ـ للمتجزىء مراتب وقال بتقدم بعضها على بعض ، فقال :

---

(١) الفصول : ج ٢ ص ١١٨ س ١٤ في إمكان التجزي .

....

المرتبة الأولى : الاجتهاد في المسائل الاصولية واختيار المسلك ، وبعد ذلك يستنبط الاحكام من الأدلة القطعية كالاخبار المتواترة وظواهر الكتاب ، ولا يحتاج حينئذ الى علمي الدراية والرجال .

المرتبة الثانية : الاجتهاد في المظنونات ، ويحتاج الى العلمين المذكورين الا ان يرى حجية ما في الجوامع بحيث لا يحتاج الى ملاحظة السند ، كما يقوله ثلة من الاخباريين والاصوليين .

المرتبة الثالثة : الاجتهاد في القواعد الغامضة المرتبطة بباب المعاملات ونحوها ، مما خلت عن النصوص في الغالب ، واذا تمت هذه المرتبة حصلت له الملكة ، وانما يحتاج الى فعلية النظر لعرفان الاحكام .

اقول : انحصار طريق الاجتهاد بذلك لا يخلو من نظر بل منع ، بل نقول بعدم وقوع هذا الترتيب في الخارج ، فان الغالب في هذه الأزمنة قراءة الأصول والمعاملات سطحاً اولاً ، ثم خارج الاصول والمعاملات ، أو العبادات ، وبه يحصل التجزي شيئاً فشيئاً حتى تشتد الملكة ، وتنتهي الى الاجتهاد ، وكيف كان فلا ينبغي الشك في امكان المتجزىء ووقوعه كما اطبق عليه المحققون على ما في الفصول .

المرحلة الثانية : في جواز عمل المتجزّىء على طبق اجتهاده في المسائل التي اجتهد فيها قد يحتمل عدم الجواز لعدم اطلاق ادلة

....

العمل على طبق النظر حتى يشمل المتجزيء ، الحق الجواز بل حرمة العمل على رأي الغير: اما اصل الجواز فلشمول ادلة حجية المدارك لكل من استنبط وفهم ، وهذا فهم بالنسبة الى تلك الجملة التي اجتهد فيها ، وأما تحريم العمل على رأي الغير فلعدم شمول أدلة التقليد له ، فانه ليس بجاهل بل عالم يرى خطأ غيره ، مثلاً : من اجتهد في مسألة بطلان المعاطاة ، كيف يجوز له ترك نظر نفسه وتقليد من يقول بصحتها وبناء العمل عليها ، فانه ليس معذوراً لا عقلا ولا شرعاً ، وهذا اشبه شيء بمن اجتهد حتى ادرك ان هذا طريق بغداد ورأى خطأ من يقول بأن الطريق ليس هذا بل ذاك ثم عدل عما رآه وسلك طريق غيره .

المرحلة الثالثة : حجية قوله للغير ، وقد اختلفوا في ذلك ، والظاهر الجواز لاطلاق الآيات والروايات وبناء العقلاء .

اما الآيات فقوله تعالى : ﴿ **فلولا نفر** ﴾[1] الآية ، وقوله تعالى : ﴿ **ان جاءكم فاسق** ﴾[2] الآية ، وقوله تعالى : ﴿ **فسئلوا أهل الذكر** ﴾[3] الآية ، فانها تشمل بعمومها المتجزيء . والقول بعدم الاطلاق ـ لأنها مسوقة لبيان اصل الجواز ولا اطلاق احوالي لها ـ

---

(١) سورة التوبة : الآية ١٢٢ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ٦ .

(٣) سورة النحل : الآية ٤٣ والأنبياء : الآية ٧.

....

قد ردً .

واما الروايات فقول الصادق (عليه السلام): « ان العلماء ورثة الأنبياء ـ الى ان قال ـ فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظاً وافراً »[١] يدل على ان الآخذ بشيء من العلم يعد عالماً كما ان الآخذ بجزء من المال يعد وارثاً ، فيدخل تحت قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل » ونحوه الذي تقدمت دلالتها على الولاية العامة فكيف بالتقليد . الى غير ذلك من الروايات المتقدمة .

وأما بناء العقلاء فبديهي لا يحتاج الى البيان ، فانهم يرجعون الى النجار فيما يعرفه ، وان كان هناك شخص آخر يعرف اكثر منه . مثلاً : لو كان هناك نجاران متساويان في صنع الباب ، لكن احدهما يعرف جميع اقسام النجارة ، واحدهما لا يعرف الا الباب فقط ، رجع العرف الى الثاني مثل ما يرجعون الى الأول ، وكذلك البناء ، والطبيب ، وغيرهم ، فيرجعون الى طبيب العين فقط كما يرجعون الى طبيب جميع البدن .

والاشكال بأن بناء العقلاء حيث انه دليل لبي ، يلزم الاخذ بقدره المتيقن ، غير تام ، إذ لا شك لأحد من العقلاء بالنسبة الى سائر أهل الخبرة ، فليكن المتجزىء احدهم .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٥٣ الباب (٨) من ابواب صفات القاضي ح٢ .

....

ثم انه ربما توهم ان الاختلاف في جواز الرجوع الى المتجزىء وعدمه ، مبني على عدم وجوب تقليد الأعلم ، أما من يقول بوجوب تقليد الاعلم فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لوضوح اعلمية المجتهد المطلق .

اقول : ليس الأمر كذلك ، بل المناط في الأعلمية بالنسبة الى المسألة المرجوع فيها ، بل نقول : لا شك لأحد من العقلاء في احسنية الرجوع الى المتجزىء الأعلم من المطلق في المسألة التي استنبطها ، كما نرى من رجوعهم اكثرياً الى الأخصائيين من الاطباء مع انهم لا يعرفون الا موضوعاً واحداً . والحاصل ان الاختلاف في جواز الرجوع الى المتجزيء وعدمه ، يأتي على كلا المبنيين من وجوب تقليد الأعلم وغيره ، لوضوح انه لا ربط لسائر المسائل بهذه المسألة ، فلو كان المتجزىء اعلم فيها ، كان الرجوع اليه احسن على ما اخترناه من عدم وجوب تقليد الأعلم .

ثم ان بعض من لم يجوز تقليد المتجزىء ، خصص ذلك بامكان تقليد المطلق ، اما لو لم يكن جاز تقليد المتجزىء قال : لأن الشرطية انما تكون في حال الاختيار كاشتراط الصلاة بالطهارة المائية ، وحيث ان اطلاق الآيات والروايات لا يمكن التفكيك فيها بالقول بشمولها للمتجزىء حال الاضطرار وعدم شمولها له حال الاختيار ، التجأ هذا المفصل الى بناء العقلاء .

وربما قيل ، بأنه نشك في شمول الاطلاقات للمتجزىء حال

....

الاختيار ، والاصل عدم الشمول ، ولا نشك في الشمول حال الاضطرار . أقول : اما بناء العقلاء فله وجه ـ على تقدير ان نقول بعدم جواز تقليد المتجزىء حال الاختيار ـ واما التفصيل في الاطلاقات ففيه نظر واضح .

وكيف كان فقد عرفت ان الاقوى في النظر ، بل المتعين القول بجواز تقليد المتجزّىء . نعم ربما يقال بأنه لا يبعد لزوم صدق الفقيه ونحوه ، فلا يشمل الجواز من لم يستنبط الا مسألة واحدة أو مسألتين أو نحوهما ، كما ان شمول بناء العقلاء لمثله محل منع .

المرحلة الرابعة : في نفوذ قضاء المتجزىء ، وفيه : خلاف فذهب جماعة الى المنع ، قالوا لأن عمدة دليل القضاء مقبولة عمر بن حنظلة وهي لا تشمل المتجزّىء ، اذ الظاهر من قوله (عليه السلام) : « وعرف احكامنا »[1] عرفان جميع الأحكام ، إذ الجمع المضاف يفيد العموم .

لا يقال : هذه معارضة بمشهورة أبي خديجة عن الصادق (عليه السلام) : « اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه »[2] .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٨ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ١ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٤ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٥ .

....

لأنهم يقولون: المشهورة لا تقوى على معارضة المقبولة لوجوه :

الاول : انها ضعيفة السند بأبي خديجة كما لا يخفى على من راجع الرجال .

الثاني : اعراض الاصحاب عنها كما قيل ،لأنهم يشترطون في القضاء الاجتهاد المطلق .

الثالث : لزوم الهرج لو كان كل من يعلم شيئاً من القضايا قاضياً .

الرابع : احتمال ان يكون تنوين "شيئاً" للتعظيم على القول بكفاية الاستغراق العرفي في جواز القضاء .

هذا مضافاً الى ورود خبر خاص يدل على عدم جواز القضاء في حضور من هو اعلم منه . فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « اذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولمن عن يساره:ما ترى ما تقول فعلى ذلك لعنة الله والملائكة والناس اجمعين إلا ان يقوم من مجلسه ويجلسهم مكانه »(١) .

اقول : الظاهر جواز القضاء لمن عرف شيئاً من الاحكام بالنسبة الى ما عرف ، اما المتجزّىء الذي يعرف غالب الأحكام ففي كمال الوضوح ، لصدق انه يعرف احكامهم ،فان الظاهر من نحو هذه

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٥٨ الباب (٤) من ابواب اداب القاضي ح ١ .

....

الجملة الاستغراق العرفي كما في "جمع الامير الصاغة" ، واما المتجزّىء الذي يعرف بعض الأحكام فلشمول اطلاقات جواز القضاء له ، كتوقيع صاحب الزمان (عجل الله فرجه) ، وقول الحلبي قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا ؟ فقال : « ليس هو ذاك انما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط »[(١)]. وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « اللهم ارحم خلفائي » المتقدم ، الى غير ذلك من الآيات والروايات المستفيضة التي ذكرها صاحب الجواهر وغيره في كتاب القضاء ، وإذ ليس هنا محل التفصيل اضربنا عن ذكرها صفحاً .

واما ما ذكره المستدل لعدم الجواز ، ففيه : ان التعارض بين المقبولة والمشهورة غير وارد ، اذ لا دلالة للمقبولة الا بالاطلاق في مقام التحديد المتوقف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان ، والمشهورة صالحة للبيان ، والقول بضعف الرواية بأبي خديجة مخدوش ، اذ لا يخفى على من راجع رجال المامقاني (رحمه الله) انه ثقة ، وكونه من اصحاب أبي الخطاب في اول امره لا يضر بروايته بعد ثبوت توبته .

ولا يخفى ان ابا خديجة هذا يسمى سالم بن مكرم بن عبد الله

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٥ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٨ .

....

وليس سالم بن سلمة أبي خديجة الرواجني الكوفي المجهول ، وذلك لرواية أبي جهم عنه . وكيف كان وعلى فرض ضعفها فالشهرة جابرة لها .

واما اعراض الاصحاب عنها فلم اجد شاهداً له ، بل في الجواهر في كتاب القضاء اختار جواز كون القاضي عامياً يقضي بفتوى مجتهده ، قال بعد الاستدلال على ذلك : [ولا يخفى وضوح ذلك لدى كل من سرد نصوص الباب المجموعة في الوسائل وغيرها ، بل كاد يكون من القطعيات خصوصاً مع احتمال ان كثيراً من هذه الشرائط للعامة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم][1] ، انتهى .

وربما ادعي بالنسبة الى العامي الاجماع على عدم جوازه ، ورده في الجواهر بعدم الاجماع .

واما لزوم الهرج فقد تقدم رده والنقض بما لو تعدد المجتهدون كما في غالب الازمنة .

واما احتمال ان يكون تنوين "شيئاً" للتعظيم ، فلا يدفع الظهور كما هو واضح .

واما الخبر المتقدم عن أبي عبد الله (عليه السلام) فلا يدل الا على عدم جواز الحكم لمن لا يعرف حكم المسألة لا من عرف المسألة

---

(١) الجواهر : ج ٤٠ ص ١٩ .

....

ولم يعرف غيرها ، مع انه ربما يقال بأن اللعنة لا تدل على التحريم . وفيه نظر ظاهر خصوصاً في المقام .

ثم انه ربما يظهر من بعض، التفصيل بين المتجزىء الذي يعرف غالب الاحكام وغيره ، فقال بالجواز في الأول دون الثاني ، لما تقدم من ان الظاهر من قوله (عليه السلام) : « عرف احكامنا » الى آخره الاستغراق العرفي لا الحقيقي ، والاقوى ما تقدم .

ثم هل يكفي صرف الملكة في القضاء وان لم يكن مستحضراً لشيء من الاحكام أم يشترط استحضارها في الجملة ؟ وجهان : من ان من له الملكة قادر على الرجوع وعرفان الاحكام مقدمة لا واجب نفسي ، ومن انه لا يصدق عليه "عرف احكامنا" لظهوره في الفعلية . والذي يخطر بالبال في باديء النظر التلازم بين الملكة في الاحكام وعرفان جملة منها يكون الشخص معها متجزياً ، فتدبر .

المرحلة الخامسة : جواز تصدي المتجزّىء للأمور الحسبية ، والاقوى الجواز بالنسبة الى المسائل التي اجتهد فيها ، لما تقدم من جواز قضائه بضميمة ما تقدم من ان تصدي الامور الحسبية من فروع القضاء . واما لو شك فمقتضى دوران الامر بين التعيين والتخيير العدم لو كان هناك مجتهد مطلق ، ولكن الاقوى عدمه .

المرحلة السادسة : ثبوت الولاية العامة له فيما اجتهد فيه ، ولنا فيه تأمل . والله الهادي .

والحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً . نعم يجوز البقاء كما مر . وان يكون اعلم ، فلا يجوز ـ على الاحوط ـ تقليد المفضول مع التمكن من الافضل .

{و} من الأمور التي اعتبروها في المفتي {الحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً} وقد عرفت الكلام فيه مفصلا فيما سبق وان كان مشهوراً {نعم يجوز البقاء} على تقليد الميت {كما مر} مفصلا .

ثم إنه هل يعتبر التقليد الصحيح على القول بجواز البقاء ، فلو قلد طفلٌ ثم مات المجتهد وبلغ لم يجز له البقاء ، ام يكفي مطلق التقليد ، وجهان : من انه تقليد فيعمه ما دل على جواز البقاء ، ومن ان تقليد الطفل صوري لا مغزى له ، والاقوى الاول .

{و} من شرائط المرجع {ان يكون اعلم ، فلا يجوز ـ على الاحوط ـ تقليد المفضول مع التمكن من الافضل} وقد عرفت عدم الاشتراط ، لعدم دليل عقلي ولا نقلي على ذلك، بل بناء العقلاء بالنسبة الى اهل الخبرة على عدم الاشتراط . نعم قام الدليل على الاشتراط في بعض فروع القضاء ونحوه ، ولا ربط له بالمقام .

واما التفصيل بأنه ان وافق المفضول للاحتياط جاز ، وان لم نقل بجواز تقليده مطلقاً ، وان لم يكن موافقاً له لم يجز فلم يظهر مستنده ، لما عرفت من انه لو لم يكن حجة لم يكن الأخذ بقوله "آخذا بالحجة" فلربما كان الواقع خلافهما ، فالآخذ بالمفضول الاحوط آخذ بغير الواقع وغير الحجة . مثلاً : لو كان الحكم في الواقع وجوب الغسل

وان لا يكون متـولداً من الزنا ،

من البول ثلاثـاً وافتى الافضل بكفـاية المـرة والمفضول بـالمرتـين واخذ المقلد بالمفضول لم يأخذ لا بـالواقـع ولا بالحجـة ، لفرض ان الحجـة منحصرة في قول الأفضل .

ومنه:يظهر حال تفصيل آخر في المقام بين جواز الأخذ بـالمفضول مـع تطابق الافضل في الفتوى، وبين عـدم جواز الاخـذ به في مـورد تخالفهما وذلـك لأنه لـو خالفـا الواقـع لم يكن الاخذ بـالمفضول اخـذاً بالواقع ولا الحجة .

{و} من الامـور المعتبـرة في المـرجـع {ان لا يكـون متـولـداً من الـزنا} نقـل عن شاذ من قـارب عصرنـا عدم اشتـراطه في المـرجع ، والذي يمكن ان يتمسك له امور :

الأول : اطلاق الآيات الدالة على الرجوع الى المجتهد .

الثاني : اطلاق الروايات .

الثالث : بناء العقلاء على الاطلاق ، كما نراه في اهل الخبـرة ، ولذا قال بعض الشراح : لا دليل على اعتبار طهارة المولـد الا الاصل المحكوم ببناء العقلاء .

الرابع : جواز الاعتماد عليـه في الروايـة ، والاجتهاد سنـخ من نقل الرواية .

....

الخامس : ان الولاية العامة التي هي اعم مطلقاً من حيث الشرائط من المرجعية لو لم تشترط بطهارة المولد لم تشترط المرجعية بها ، وجعل امير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام) زياد ابن ابيه والياً يدل على الجواز .

السادس : اصالة عدم الاشتراط ، لأنه شرط زائد تنفيه البراءة لدى الشك ، كما انه لو شك في اشتراط السن في المرجع نفته البراءة .

واورد عليها : اما الاطلاقان فبأنها لا اطلاق لهما ، اذ هما في مقام اصل التشريع لا خصوصياته ، والاصح في الجواب ان يقال : بعدم وضوح حال ولد الزنا عند الشارع ـ لما سيجيء من الروايات ـ لا اقل من الشك في شمول الاطلاق له لو لم نقل بالإنصراف ، والشك في الحجية موضوع عدم الحجية كما حقق في محله .

واما بناء العقلاء فهو وان كان ـ لولا الروايات الآتية ـ حقاً ، اما بعد ورودها فلا يبقى لبنائهم اعتبار .

واما جواز الاعتماد في الرواية عليه ، فغير معلوم لعدم قبول شهادته لما سيجيء ، مضافاً الى عدم التلازم .

واما قضية زياد ابن ابيه ، فأورد عليه بأنه لم يكن والياً من قبل امير المؤمنين (عليه السلام) بل من قبل بعض ولاته .

وفيه نظر لاقرار امير المؤمنين (عليه السلام) له على ذلك ، كما

....

يظهر من كتابه (عليه السلام) اليه المذكور في نهج البلاغة[١] ولو كان لا يقر (عليه السلام) توليته لعزله .

وربما يقال في الجواب بأنه لم يكن محكوماً شرعاً بكونه ولد زنا ، لأنه كان لأمه زوج وان زنى بها ابو سفيان وغيره ، فان « الولد للفراش وللعاهر الحجر »[٢] ، وقول الحسن (صلوات الله وسلامه عليه) « الدعي ابن الدعي » لم يعلم ان المراد منه كونه ولد زنا ، لاحتمال ارادة معناه اللغوي لأنه ادعاه ابو سفيان . قال الله تعالى : ﴿ **وما جعل ادعياءكم ابناءكم** ﴾[٣] الآية . وفيه ان الظاهر من كتاب الإمام الحسن (عليه السلام) اليه هو كونه ولد زنا .

وان شئت تفصيل حال زياد بن ابيه ، وامه ، وابيه ، وابي سفيان ، فراجع احواله في البحار[٤] ، وكيف كان فلا تتم الحجة بولاية زياد ، وربما قيل ان الإسلام يجب ما قبله شامل لمثل هذا ، أو ان الاحكام بلّغت تدريجية ، ولم يكن في زمان الإمام امير المؤمنين هذا الحكم واجب العمل به ، فتأمل .

---

(١) نهج البلاغة : ج ٣ ص ٤٥٧ .
(٢) مستدرك الوسائل : ج ٢ ص ٦٢٩ الباب (٧٣) من ابواب احكام الاولاد ح (١) .
(٣) سورة الاحزاب : الآية : ٤ .
(٤) البحار: المجلد الثامن ص ٤٦٠ وص ٤٩٦ الطبعة الحجرية وسفينة البحار ج ١ ص ٥٨٠.

....

وامـا قضية الأصـل فهو معكـوس ، إذ الاصل عـدم الحجيـة ، والنقض بالسن غير صحيح للعلم بعدم اشتراطها .

ثم الـذي استدل بـه أو يمكن ان يستـدل لـلاشتـراط : الاجمـاع الذي حكاه صاحب الفصول عن الشهيد الثاني ، مضافاً الى طـوائف من الاخبار تشعر او تصرح بالمطلوب .

منهـا : ما ورد في بـاب الشهادات ، وهـذه جملة منها : فعن أبي بصـير قال : سـألت أبا جعفـر (عليه السـلام) عن ولد الـزنا اتجـوز شهادته ؟ فقال : « لا »[١] الحديث .

وفي حـديث آخر قـال ابو عبـد الله (عليه السـلام) : « لا تجوز شهـادة ولد الـزنا »[٢]. وفي حـديث آخـر قـال ابـو عبـد الله (عليـه السلام) : « لو ان اربعة شهدوا عندي بالـزنا عـلى رجل وفيهم ولـد زنا لحددتهم جميعاً لأنه لا تجوز شهادته »[٣]. الحديث.

وعن الحلبي عن أبي عبـد الله (عليه السـلام) قـال: سـألتـه عن شهادة ولد الزنا. فقال: « لا »[٤].

---

(١) الوسائل: ج ١٨ ص ٢٧٥ الباب (٣١) من ابواب الشهادات ح ١ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٧٦ الباب (٣١) من ابواب الشهادات ح ٣.
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٧٦ الباب (٣١) من ابواب الشهادات ح ٤ .
(٤) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٧٧ الباب (٣١) من ابواب الشهادات ح ٦ .

....

ومنها : ما يدل على انه اسوء حالا من الكلب والخنزير ، فعن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) وساق الحديث الى ان قال « لم يحمله ـ اي ولد الزنا ـ نوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والخنزير »[١] . وفي حديث آخر عنه (عليه السلام) قال : « ان نوحاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا »[٢] .

ومنها : ما يدل على عدم جواز الاقتداء به في الصلاة . فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «خمسة لا يؤمون الناس على كل حال . . ـ وعدّ منهم ـ المجنون وولد الزنا »[٣] . وعن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال : « لا يصلين احدكم خلف المجنون وولد الزنا »[٤] . وعن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة . . . . ـ وعد منهم ـ ولد الزنا »[٥] .

ومنها : ما يدل على نجاسته ، بل نسب الى الصدوق والسيد والحلّي القول بكفره ، فعن أبي عبد الله (عليه السلام) : "انه كره

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٧٧ الباب (٣١) من ابواب الشهادات ح ٩ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٧٧ الباب (٣١) من ابواب الشهادات ح ١٠ .
(٣) الوسائل : ج ٥ ص ٣٩٧ الباب (١٤) من ابواب صلاة الجماعة ح ١ .
(٤) الوسائل : ج ٥ ص ٣٩٧ الباب (١٤) من ابواب صلاة الجماعة ح ٢ .
(٥) الوسائل : ج ٥ ص ٣٩٧ الباب (١٤) من ابواب صلاة الجماعة ح ٤ .

سؤ رولد الزنا وسؤ ر اليهودي والنصراني والمشرك"[١] . وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام ، فان فيها غسالة ولد الزنا ، وهو لا يطهر الى سبعة اباء»[٢]. وعن أبي الحسن الأول (عليه السلام) قال : « ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام ، فانه يسيل ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت »[٣] .

ومنها : ما ورد من ان «دية ولد الزنا دية اليهودي ، ثمانمائة درهم»[٤] .

ومنها : ما يدل على انه اسوء من الكفار ، فعن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب الي من ولد الزنا »[٥] .

ومنها : ما ورد من نفي الخير فيه ، فعن الباقر (عليه السلام) قال : « لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا

---

(١) الوسائل : ج ١ ص ١٦٥ الباب (٣) من ابواب الاسئار ح٢ .
(٢) الوسائل : ج ١ ص ١٥٩ الباب (١١) من ابواب الماء المضاف ح ٤ .
(٣) الوسائل : ج ١ ص ١٥٨ الباب (١١) من ابواب الماء المضاف ح ١ .
(٤) الوسائل : ج ١٩ ص ١٦٤ الباب (١٥) من ابواب ديات النفس ح ١ .
(٥) الوسائل : ج ١٥ ص ١٨٤ الباب (٧٥) من ابواب احكام الاولاد ح ٢ .

....

في دمه ولا في شيء منه »[١] .

ومنها : ما ورد في انه لا يدخل الجنة ، فعن أبي عبد الله (عليه السلام) : «خلق الله الجنة طاهرة مطهرة فلا يدخلها إلا من طابت ولادته » [٢] وعنه (عليه السلام) فيما يخاطب الله (عز وجل) ولد الزنا ما لفظه : « وانت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر »[٣] وعنه (عليه السلام) قال « ان كان احد من ولد الزنا نجا ، لنجى سائح بني اسرائيل»[٤]، الحديث. وعن علي بن الحسين (عليهما السلام)قال : «لا يدخل الجنة إلا من خلُص من آدم»[٥] وعن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «من طهرت ولادته دخل الجنة »[٦] وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « خلق الله الجنة طاهرة مطهرة لا يدخلها الا من طابت ولادته »[٧] . ومما هو اصرح في المطلب ، ما ورد في باب انه يدعى الناس بأسماء امهاتهم ، مما يدل على ان ولد الزنا ليس بشيعة ، فعن

---

(١) المحاسن : ج ١ ص ١٠٨ الباب (٤٨) ح ١٠٠ .
(٢) المحاسن : ج ١ ص ١٣٩ الباب (٩) ح ٢٩ .
(٣) البحار : ج ٥ ص ٢٨٥ ح ٥ .
(٤) المحاسن : ج ١ ص ١٠٨ الباب (٤٨) ح ١٠٠ .
(٥) المحاسن : ج ١ ص ١٣٩ الباب (٩) ح ٢٧ .
(٦) المحاسن : ج ١ ص ١٣٩ الباب (٩) ح ٢٨ .
(٧) المحاسن : ج ١ ص ١٣٩ الباب (٩) ح ٢٩ .

....

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « اذا كان يوم القيامة دعي الناس بأسماء امهاتهم سوى شيعتنا فانهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مولدهم »[١] . وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « اذا كان يوم القيامة يدعى الناس جميعاً بأسمائهم واسماء امهاتهم ستراً من الله عليهم ، الا شيعة علي (عليه السلام) فانهم يدعون بأسمائهم واسماء آبائهم وذلك ان ليس فيهم عهار »[٢] . وعن علي (عليه السلام) قال : « اذا كان يوم القيامة يدعى الناس بأسمائهم إلا شيعتي ومحبي فانهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مواليدهم »[٣] ، الى غير ذلك . وهذه الاخبار بضميمة قوله (عليه السلام) في خبر الاحتجاج "بعض فقهاء الشيعة لا كلهم" مثبت للمطلوب .

لا يقال : كيف لا يدخل الجنة إذا كان مؤمناً صالحاً ؟

لأنا نقول : يمكن عدم دخول ولد الزنا الجنة ولكن لا يعاقب في النار ، اذ ليس حتما على الله تعالى -بقواعد العدل ادخال كل مؤمن الجنة بل الذي يقتضيه العدل قبح عقاب المحسن ، وهناك خبر يدل على ذلك فعن يحيى الحلبي ، عن ايوب بن حُر ، عن ابي بكر قال : كنا عنده ـ اي عند الصادق (عليه السلام) ـ ومعنا عبد الله بن عجلان ، فقال عبد الله بن عجلان معنا رجل يعرف ما نعرف

(١) البحار : ج ٧ ص ٢٣٨ ح ٣
(٢) المحاسن : ج ١ ص ١٤١ ح ٣٤ .
(٣) البحار : ج ٧ ص ٢٤١ ح ٩

وان لا

ويقال له ولد زنا ، فقال : « ما تقول » ؟ فقلت : ان ذلك ليقال له . فقال : « ان كان ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر ـ والظاهر من صبر وهو الجمد ـ يردّ عنه وهج جهنم »[1] .

وهذه الأخبار جمعناها من بابي الشهادات والصلاة من الوسائل وكتاب الطهارة للفقيه الهمداني وكتاب البحار ج ٣ ، فمن اراد التفصيل فليرجع اليها وسيأتي بعض اخبار اخر بهذه المضامين في كتاب الزكاة .

وكيف كان فبعد نقل الاجماع وعدم وجود قائل معلوم بين الفقهاء ، وهذه الاخبار المشعرة بالمطلوب ، بل المصرحة لايمكن الفتوى بالجواز ، بل ولا القول بالاحتياط ، بل لا بد من الاشتراط .

نعم يجوز عمله لنفسه بحسب اجتهاده ، وتكون اعماله الصالحة سبباً لدفع العقاب عنه : فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « ان ولد الزنا يستعمل ، ان عمل خيراً جزي به وان عمل شراً جزي به »[2] .

واما قضاؤه ، وتصديه للأمور الحسبية ، وولايته للأمور العامة ، فيظهر حالها من حال الافتاء وانها لا تجوز . والله الهادي .

{و} من الشرائط التي اعتبرها المصنف (رحمه الله) {ان لا

---

(١) البحار : ج ٥ ص ٢٨٧ ح ١٢ .
(٢) نفس المصدر ح ١٤ .

يكون مقبلا على الدنيا طالباً لها مكباً عليها مجداً في تحصيلها ، ففي الخبر « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه » .

يكون} المرجع {مقبلاً على الدنيا طالباً لها مكباً عليها مجداً في تحصيلها ، ففي الخبر} المروي عن تفسير الامام العسكري (عليه الصلاة والسلام): {« من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه} وذلك لا يكون إلا بعض الفقهاء الشيعة لا كلهم، فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة ، فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة »[1] ، الحديث .

وهذا الخبر ـ بعد الاشكال في سنده ، وفي دلالته على جواز التقليد المصطلح ، بل هو في باب التقليد في اصول الدين ، وان كان الأظهر عدم صحة الاشكالين ـ قد اختلف فيه : فبعضهم ذهب الى ان المستفاد منه اشتراط ان تكون ملكة الفقيه فوق العدالة ، وبعضهم قال ان المستفاد منه دون العدالة لأنه قابل الفقيه الجائز تقليده ، بمن يركب القبائح والفواحش ، ومن المعلوم الواسطة بين العادل وبين من يركب الفواحش والقبائح ، وبعض قال: المستفاد منه العدالة .

والانصاف انه لولم يكن المستفاد منه اشتراط ما فوق العدالة فلا

---

(١) الوسائل ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

اقل من استفادة اشتراط العدالة .

وكيف كان فالأخذ بظاهر الفقرة الاولى من اشتراط الزهد ، كالاخذ بظاهر الفقرة الثانية مفهوماً من اشتراط عدم ركوب الفواحش والقبائح كالعامة مما لم يقل به احد فيما اعلم .

والمصنف (رحمه الله) وان كان يظهر منه الأول الا انه حيث كان من المحتمل جعله تفسيراً للعدالة فلا وجه لنسبة انه جعله شرطاً آخر اليه ، فتدبر .

(مسألة ـ ٢٣) : العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات

(**مسألة ـ ٢٣**) : {العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات} .

اقول : الكلام في العدالة يقع في مقامين :

الأول : بيان مهية العدالة .

الثاني : بيان الذنوب المضرة بها وملاك الصغيرة والكبيرة ، فنقول وعلى الله التوكل :

اما الأول : فقد اختلفت الاقوال فيه على وجوه .

الأول : انها عبارة عن كيفية نفسانية راسخة باعثة على ملازمة التقوى أو على ملازمة التقوى والمروّة ، وقد اختلفوا في التعبير عن هذا المعنى بلفظ الكيفية تارة ، والحالة اخرى ، والملكة ثالثة ، والهيئة رابعة ، ولكن المراد بالجميع هو المعنى الواحد .

الثاني : ما اختاره بعض ، بعدما اورد على الاول بالغموض والنقوض بأنها عبارة عن كون الرجل مبالياً بدينه بحيث يبعثه تدينه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرمات .

الثالث : انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة . والفرق بينه وبين الأول واضح ، فان الأول عبارة عن صفة نفسية وهذا عبارة عن استقامة جارحية .

....

الرابع : انها عبارة عن اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر .

الخامس : انها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق .

السادس : حسن الظاهر .

والاولى ان نذكر الاخبار اولا ثم نشير الى ادلة الأقوال :

فمنها : صحيحه ابن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : « ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن ، والفرج ، واليد ، واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر ، والزنا ، والربا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف ، وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه ، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، وتفتيش ما وراء ذلك . ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة ، فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس ، فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً ، مواظباً على الصلوات ، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه ، فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ، وذلك ان الصلاة ستر

....

وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين ، وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع ، ولولا ذلك لم يمكن احداً ان يشهد على آخر بصلاح ، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ، فان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين ، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك ، وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله (عز وجل) ومن رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)فيه الحرق في جوف بيته بالنار ، وقد كان يقول "لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة"»[1] . وزاد في بعض النسخ : وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه ، واذا رفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم »[2] .

ومنها : خبر يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (عليه

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١ .
(٢) نفس المصدر ح ٢ .

....

السلام) قال : سألته عن البينة اذا أقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة ؟ فقال : « خمسة اشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، والذبايح ، والشهادات ، والانساب . فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه »[١] . وفي بعض النسخ ذكر بدل الانساب "المواريث" .

ومنها : خبر سماعة عن الصادق (عليه السلام) قال : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته ، وكملت مروته وظهر عدله ، ووجب اخوته »[٢] .

ومنها : ما عن الصادق (عليه السلام) : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته »[٣] .

ومنها : ما عن الخصال عن أبي عبد الله (عليه السلام) : « ثلاث من كن فيه اوجبت له اربعاً على الناس : من إذا حدثهم لم

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب (٤١) من ابواب الشهادت ح ٣ .
(٢) الوسائل : ج ٥ ص ٣٩٣ الباب (١١) من ابواب صلاة الجماعة ح ٩ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩١ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٢ .

....

يكذبهم ، وإذا وعدهم لم يخلفهم ، وإذا خالطهم لم يظلمهم . وجب ان يظهروا في الناس عدالته ، وتظهر فيهم مروته ، وان تحرم عليهم غيبته ، وان تجب عليهم اخوته »[(١)] .

ومنها : صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ، فعدل اثنان ولم يعدل الآخران . فقال : « إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جيمعاً واقيم الحد على الذي شهدوا عليه ، انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم إلا ان يكونوا معروفين بالفسق »[(٢)] .

ومنها : رواية علقمة قال : قلت له : ـ اي الصادق ـ يا بن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل ؟ فقال : « يا علقمة كل من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته » . قال : فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب ؟ فقال : « يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الانبياء والأوصياء (عليهم السلام) لأنهم المعصومون دون سائر الخلق ، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٣ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٦ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٣ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٨ .

....

العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنباً »[١] ، الحديث .

ومنها : ما روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) انه قال : « واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض ، الا مجلوداً في حد لم يتب منه أو معروف بشهادة الزور أوظنين »[٢] .

ومنها : رواية العلاء بن سيّابة قال : سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ قال : « لا بأس به إذا كان لا يعرف بفسق »[٣] .

إلى غير ذلك من الروايات التي ذكرها في الوسائل في باب الشهادات وباب امام الجماعة وغيرهما التي سيأتي بعضها في طي المبحث .

وقبل الشروع في الاستدلال لا بد من بيان امرين :

الأول : ان اللازم في كل باب مراجعة الاخبار الواردة في ذلك

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٣ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٥ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ٢٣ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩١ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ٦ .

....

الباب لاثبات الحكم أو نفيه او المراد بالموضوع الذي علق عليه الحكم . مثلاً : لو كان الحكم في الشهادة معلقاً على العدالة ، وكان الحكم في باب الجماعة كذلك كان اللازم الرجوع الى اخبار باب الشهادة في معنى العدالة المعتبرة في ذلك الباب ، وكذا الرجوع الى اخبار باب الامامة في معنى العدالة المعتبرة في ذلك ، ولا يجوز الجمع بين تلك الروايات وحمل بعضها على بعض وجعل المجموع واحداً معلقاً عليه الحكم في جميع الأبواب ، فان هذا أشبه شيء بالقياس .

نعم إذا قطع بوحدة المناط جاز ذلك ، ولكنه لا يفيد غير القاطع ، ومن هذا القبيل باب الفتوى ، وباب امامة الجماعة ، وباب الشهادة ، فان جواز امامة الجماعة معلق على العدالة ، بالمعنى الذي ذكر لها في باب الامامة ، وقبول الشهادة معلق عليها بمعنى آخر ، وشهادة الطلاق معلق عليها بمعنى ثالث ، وبين المعاني عموم من وجه كما لا يخفى ذلك لمن راجع هذه الابواب ، فلا يصح عطف بعضها على بعض .

نعم كثير من الفقهاء فهموا الوحدة ، ولذا جعلوا العدالة المعلق عليها تلك الأحكام بمعنى واحد ، وان ذهب بعضهم الى الاختلاف ، ورأى العدالة في باب الامامة اسهل منها في باب الشهادة ، وهي في باب الشهادة اسهل منها في باب الفتوى .

وكيف كان فالأقرب في النظر التفكيك بين الابواب واتباع دليل كل باب ، وقد ظفرت على كلام للشيخ الانصاري (رحمه الله) في

....

كتاب الصلاة يدل على التفكيك بين طريق احراز العدالة في باب الشهادة وبين احرازها في باب الامامة ، فراجع .

الثاني : اذا ورد دليل على اشتراط معنى في مسألة لا يصح ان يرجع ذلك الشرط الى معنى آخر ثم النزاع في ذلك المعنى الثاني ، بل اللازم الاخذ بنفس المعنى الأول واتباع ظهوره العرفي ، ومن هذا القبيل ما نحن فيه ، فانه لم يرد في باب الفتوى رواية تدل على اشتراط العدالة في المرجع بهذا اللفظ ، بل ليس في هذا المقام الا مثل رواية « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه »(١) الحديث ، والشرط الذي تضمنها وهو صيانة النفس ، وحفظ الدين ، ومخالفة الهوى ، واطاعة المولى ، وغير ذلك مما اشتمل عليه سائر فقراتها امور مبينة عند العرف والشرع ، فاللازم اشتراطها في المرجع لا ارجاعها الى العدالة ، ثم تفسير العدالة بالمعنى الذي ورد في باب الشهادة او باب الجماعة ، ثم النزاع في انها ملكة او حسن الظاهر او غير ذلك .

والحاصل ان ارجاع باب الفتوى والأدلة الواردة في لزوم تحفظ المرجع على جهاته الدينية الى العدالة ، ثم تفسير العدالة بالملكة أو غيرها ، ثم الاستدلال ببعض الاشعارات الواردة في باب الامامة والشهادة ونحوها اشبه شيء بالحاق باب بباب بلا جامع الا ان يفهم من تلك المضامين العدالة كما ليس ببعيد .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٤ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

إذا عرفت هذا فلنشرع في الاستدلال على طريقة الفقهاءفنقول :

قال الشيخ (رحمه الله) : [العدالة لغة الاستواء ، كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر ،أو الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة ، أو هما معاً كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام] (١).

وقال الفقيه الهمداني في مصباحه : [وأما مهية العدالة فهي عرفاً ولغة الاستقامة والاستواء ، والمراد بها في اطلاقات الشارع وعرف المتشرعة هي الاستقامة على جادة الشرع ، فرجل عدل ، أي مستقيم على الجادة غير خارج عنها بارتكاب المعاصي ، وانما يطلق ذلك فيما اذا صار صفة الاستقامة خلقاً له ناشئاً من تدينه ، نظير قولنا "هذه الخشبة عدلة"فانه لا يكفي في اتصافها بهذه الصفة على الاطلاق مجرد عروض هذا الوصف له ولو بقسر قاسر] (٢) ، انتهى .

ثم انه قد استدل للقول الأول ـ وهي ان العدالة عبارة عن كيفية نفسانية راسخة باعثة على ملازمة التقوى المعبر عنها بالملكة ـ بأمور :

الأول : الأصل ، وأن تأمل فيه الشيخ الأعظم (رحمه الله) وتقريره ان الأحكام المعلقة على موضوع كالايتمام وقبول الشهادة ونحوهما اذا لم يعلم بوجود الموضوع كان اللازم عدم ترتيبها عليها ما لم يحرز وجود الموضوع خصوصاً في الأمور المهمة . اللهم الا ان

---

(١) المكاسب : رسالة العدالة ص ٣٢٦ س ١ .
(٢) مصباح الفقيه : كتاب الصلاة ص ٦٦٨ س ٣٢ .

....

يقال : بان اعتبار الملكة زائدا على اجتناب الكبائر ونحوه مدفوع بالاصل ، فالمرجع البراءة لا الاشتغال .

الثاني : ما ذكره الشيخ من الاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة ، بل عدم الخلاف بناءً على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المشهور كما لا يخفى . وفيه عدم تمامية الاتفاق المذكور بعد هذا الاختلاف العظيم كما يظهر من مراجعة الاقوال .

الثالث : ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه ، مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم أو يظن فيه ملكة الترك . وفيه انه مضافاً الى اختصاص ذلك بباب الجماعة لا مطلقاً فالدليل اخص من المدعى ، والى اضطراب الرواية اذ روى الشيخ باسناده عن علي بن راشد قال : قلت لأبي جعفر (عليه السلام) : ان مواليك قد اختلفوا فاصلي خلفهم جميعاً ؟ فقال : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وامانته »[١] .

وعن الكافي نقلها باسقاط قوله « وامانته » .

وتؤيد رواية الكافي رواية يزيد بن حماد المرويّة عن رجال الكشي عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : قلت له (عليه السلام) :

---

(١) التهذيب : ج ٣ ص ٢٦٦ ح ٧٥٥ .

....

اصلي خلف من لا اعرف ؟ فقال : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه »[١]. والى معارضتها بخبر عبد الرحيم القصير قال : سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول : « إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس فيقرأ القرآن فلا تقرأ واعتد بقراءته »[٢] فتأمل، انها لا تدل إلا على الوثوق والامانة ، وهما في عرف المتشرعة اعم من الملكة والعدالة قطعاً ، ولذا ترى الفقهاء لا يبالون في التوثيق مبالاتهم في التعديل ، ولذا جعل الفقيه الهمداني (قدس سره) ، عمدة مستند اشتراط عدالة الإمام عدم الخلاف في الجملة بل الاجماع وارسالهم له ارسال المسلمات على وجه كاد يعد لديهم من ضروريات الفقه .

الرابع : ما دل على اعتبار المأمونية ، والعفة ، والصيانة ، والصلاح ، وغيرها مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية ، في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة فيه وفي الامام ، ولو كانت العدالة امراً وراء الملكة ـ بأن كانت العدالة مجرد اجتناب المحرمات ـ كانت المأمونية واخواتها اموراً زائدة على العدالة . وفيه مع ما تقدم من انه اخص من المدعى وعدم اعتبارها في باب الشهادة مطلقاً بل تقبل شهادة غير المتصف بها في كثير من الموارد ، انها اعم من الملكة ، لبداهة انا نرى في عرف المتشرعة يصفون بعض

(١) رجال الكشي ص ٤٩٦ ح ٩٥١

(٢) الوسائل : ج ٥ ص ٣٩٦ الباب (١٢) من ابواب صلاة الجماعة ح ٤ .

....

الكسسبة او الطلبة بأنه مأمون عفيف صائن صالح ومع ذلك لا يصفونه بالعدالة ، بل نرى ان هذه الاوصاف تصدق على غير المؤمن ، بل غير المسلم ، إذا كان كذلك ، خصوصاً مع التصريح في بعض الروايات بالاعتناء بشهادة مقترف الذنوب كرواية علقمة المتقدمة ، بل في بعضها جواز شهادة الناصب في باب الطلاق إذا كان يعرف منه خير .

الخامس : ما تقدم عن الفقيه الهمداني من قوله : [والمراد بها في اطلاقات الشارع ـ الى آخره ، فانه عقبه بقوله : ـ ومن هنا اشتهر بين المتأخرين انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى أو عليها مع المروة . وان اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية أو الحالة أو الهيئة أو الملكة](١) ، انتهى .

وفيه ان اللازم مراجعة الروايات المفسرة للعدالة المعتبرة في موضوع الحكم ، لا ان نرجع الى العرف في معناها . نعم لو وقعت العدالة شرطاً للحكم مطلقاً بلا تفسير لزم الرجوع في تفسيرها الى العرف ، ولكن الأمر ليس كذلك .

السادس : صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة(٢) ، وقد اطال الشيخ الأعظم (رحمه الله) الكلام حولها ، وحاصل الاستدلال بها ،

---

(١) مصباح الفقيه : كتاب الصلاة ص ٦٦٨ س٣٢ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح١ .

....

ان السؤال فيها وان كان ظاهراً في كونه عن الطريق الى العدالة لقوله : "بم تعرف عدالة الرجل" الى آخره ، ولكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقرينة جواب الإمام (عليه السلام) فان الستر والعفاف من الملكات لا من الأفعال ، وهذا شائع في العرف ، حيث انهم يعبرون بالمعرفة ويريدون المهية .

مثلاً : يقال بم يعرف ان الرجل مثري ، ويريدون السؤال عن مهيته . وعلى هذا فجواب الإمام (عليه السلام) عن السؤال عن مهية العدالة بكونها الستر والعفاف اللذين هما في الملكات ، لأنه لا يقال رجل ستير أو عفيف ، إلا إذا كان له ملكة يدل على ان العدالة من قبيل الملكات وهو المطلوب .

وفيه : مضافاً الى ما تقدم من اختصاصها بباب الشهادة فهو اخص من المدعى ، والى التنافي بين جعل العدالة الستر والعفاف الظاهرين في الملكة - كما قالوا - وبين جعلها كف البطن والفرج الظاهرين في الفعلية عدم ظهورها في الملكة اصلا ، اذ الستر والعفاف من الأمور الخارجية العرفية ، الا ترى ان المتشرعة يصفون الشخص بأنه ستير عفيف ولا يصفونه بالعدالة ، ولذا جعل الستر في حديث جنود العقل والجهل المروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في مقابل التبرج الذي هو من سنخ الأفعال قطعاً ، وكذا جعل العفة في مقابل التهتك فراجع .

وبما ذكرنا يخدش الاستدلال لاعتبار الملكة بموثقة ابن ابي يعفور

....

عن اخيه عن أبي جعفر (عليه السلام) : « تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم »[١]

ثم انه لا يذهب عليك ان صحيحة ابن أبي يعفور لا تدل على اكثر من حصول العدالة بالأمور المذكورة ، اذ لو دلت على انحصار العدالة في مفادها لزم خروج اكثر العدول ، وذلك لما تضمنت من تعاهد الجماعة في الصلوات ، وذلك ليس شرطا في العدالة .

والقول بأنه جعل ذلك علامةلأصل الاتيان بالصلاة المشروطة بها العدالة لقوله (عليه السلام) : « لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي »[٢] ، مدفوع بعدم جعله علامة لقوله (عليه السلام) : « قد كان فيهم من يصلي في بيته » كما يظهر ذلك لمن تدبر الرواية . وكيف كان فالرواية لا تدل على اكثر من عدالة المتصف بهذه الصفات ، وكونها في مقام التحديد المقتضي للانحصار لا بد من رفع اليد عنه .

ثم ان بين المعنى الذي اعتبرته هذه الرواية في العدالة ، وبين المعنى المنسوب الى المشهور ، عموماً من وجه ، والمتبع مفادها . اللهم الا ان يقال : ان الاهتمام باحراق البيت شاهد على نفاق الذين لم

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٤ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ٢٠ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١ .

....

يحضروا ، والا فليس عدم حضور الجماعة من المحرمات قطعاً ، فالرواية تفيد ما ذكره المشهور .

ان قلت : وكذلك بين هذه الرواية وبين سائر روايات العدالة عموم من وجه او مطلق ، فيقع التعارض ، فلا يمكن الجزم بشيء منها إلا بعد الترجيح .-

قلت : الظاهر ان كلها مبينة لمصاديق العدالة ، فان لها مراتب ادناها ما ذكر في اقل الروايات اشتراطاً واعلاها ما هي في افق العصمة أو هي هي . نعم لو قيل بأنها في مقام التحديد اشكل الأمر ، والذي يهون الخطب عدم فهم التحديد منها عرفاً .

ثم ان اعتبار المروة في العدالة مختلف فيها : فالمحكي عن المحقق في الشرائع ، والنافع ، والعلامة في الارشاد ، وفخر المحققين في الايضاح ـ عدم اعتبار المروة ، والمشهور بين من تأخر عن العلامة (رحمه الله) اعتبارها كما حكي ، ولم يذكرها المتقدمون إلا شاذ منهم .

ولا يخفى ان اعتبارها مما لا محل له ، إذ أن هذه اللفظة ان كانت مساوية للمفاهيم الواردة في الروايات كالستر والعفاف ، ونحوهما فلا وجه لتبديل لفظ بلفظ آخر ، وان لم تكن مساوية فات الغرض للأعمية او الأخصية ، مع ان هذه اللفظة ليست اظهر عند العرف مفهوماً او مصداقاً من الألفاظ الواردة في الروايات حتى تبدل بها طلباً

....

للوضوح .

نعم ان كثيراً من الموهنات بمقام الانسانية عرفاً او مادة مما ينافي الستر والعفة الواردين في روايات العدالة . مثلاً : لو ركب الفقيه الحمار مقلوباً أو صارع في السوق مع سوقي لاظهار شجاعته ، او هرول بين الناس كما يفعله المجانين بلا داع معتد به ، لم يكن يصدق عليه انه ساتر او عفيف . والقول بأن المراد بالستر والعفة ، التستر والتعفف عن المحرمات فقط ، خلاف متفاهم العرف .

وكيف كان فقد استدل لاعتبار المروة بأمور :

الأول : صحيحة ابن أبي يعفور ـ ومحل الدلالة منها فقرات :

الأولى : قوله (عليه السلام) : « بأن يعرفوه بالستر» على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية ، ومن الأمور العرفية ارتكاب منافيات المروة .

الثانية : قوله (عليه السلام) : « وكف البطن والفرج واليد واللسان » ، بناءً على شمولها للكف عن منافيات المروة كشمولها للمحرمات الشرعية .

الثالثة : قوله (عليه السلام) : « والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه » فانه يشمل العيوب الشرعية والعرفية كما تقدم .

....

وفي الكل ما تقدم من انه لو كان منافي المروة ما ينافي الستر والعفاف عرفاً كان معتبراً والا لم يكن معتبراً .

واما ما أجاب الشيخ (رحمه الله) من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي ، مضافاً الى ان المتبادر بالستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية ، الى غير ذلك فمخالف لما يستفاد في العرف منها كما تقدمت الاشارة اليه .

الثاني : الاجماع المنقول كما في الجواهر عن بعض الكتب . وفيه ان المنقول ليس بحجة ، فضلا عن مثل هذه المسألة المختلف فيها المحتمل استناده الى الادلة اللفظية المذكورة .

الثالث : الأصل كما تقدم تقريره في اعتبار اصل الملكة في العدالة ، وقد تقدم الجواب عنه .

الرابع : قول الكاظم (عليه السلام) في حديث هشام : « لا دين لمن لا مروة له ، ولا مروة لمن لا عقل له »[١] بضميمة لزوم تدين العادل ، ويؤيده ما تقدم من خبر سماعة عن الصادق (عليه السلام) . وفيه ان المراد نفي الدين الكامل ، والا فلو فرض اجتناب المعاصي كافة والاتيان بالواجبات كذلك كان ممن له الدين ضرورة ، واما المؤيد فليس المراد من المروة فيها ما هو المصطلح

(١) تحف العقول : ص ٢٨٧ .

....

لديهم قطعاً .

الخامس : ملازمة التقوى المشروطة في العدالة للمروة . وفيه ان المقدار الذي تقدم انه مناف للستر ملازم للتقو ى وهو مشروط في العدالة ، والزائد عليه لم يكن وجه معتمد للملازمة بينها وبين التقوى .

قال في الجواهر بعد نفي اعتبار المروة : [بل روي انه (صلى الله عليه وآله وسلم) ، كان يركب الحمار العاري ويردف خلفه ، وانه كان يأكل ماشياً الى الصلاة بمجمع من الناس في المسجد ، وانه كان يحلب الشاة ونحو ذلك . مع انه ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في الزهد ما لو وقع في مثل هذا الزمان لكان اعظم منافٍ للمروة بالمعنى الذي ذكروه ، مثل ما ورد في رقع جبته حتى استحيى من راقعها][1] ، انتهى .

ولكن لا يخفى انه لا يقاس زمان بزمان ولا شخص بشخص؛ فربّ زمان يكون فيه عمل عيباً بحيث يكون منافياً للستر والعفة وليس كذلك في زمان آخر ، وهكذا بالنسبة الى بعض الاشخاص، ولذا كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يشتري من السوق الطعام ويضعه في كمه الى البيت ،ويظهر من حديث اشترائه (عليه السلام) الثوب وقطع كم وابقاء كم ، وكان احدهم (عليهم السلام) يمتنع

(١) الجواهر : ج ١٣ ص ٣٠٣ في عدم اعتبار المروة في العدالة .

....

عن ذلك ، وعلله بأن أهل المدينة يعيبون ذلك .

السادس : ان قاعدة الاحتياط قاض بذلك . وفيه حكومة البراءة كما لا يخفى .

ثم انه قد يشكل ما ذكرنا من التفصيل بين منافيات المروة ، وان منها ما ينافي العدالة وهي التي لا تنافي الستر ، ومنها ما ينافيها وهي التي تنافيه بأمرين :

الأول : رواية علقمة المتقدمة التي فيها « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة »[1] . وجه الاشكال ان هذه الرواية حاكمة على الأدلة المعتبرة للستر ، فان مفادها ان الستر والعفاف المأخوذ في تعريف العدالة ليس إلا عدم تظاهره بالفسوق والعصيان .

وفيه انها وان سلمت حكومتها لكن لا بد من تقيدها بما لا ينافي الروايات المستفيضة المعبترة للستر الظاهر في منافاة بعض العيوب العرفية له ، مضافاً الى صحة سند الأولى بخلاف هذه ، فتأمل .

الثاني : اطلاق جملة من الروايات الواردة في باب الشهادة التي ليس فها اشعار بشرطية الاجتناب عن منافيات المروة في قبول الشهادة ، مثل ما ورد من نفي البأس عن شهادة الجمال والمكاري

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٣ .

....

والملاح اذا كانوا صلحاء .

وفيه حكومة الاخبار المعتبرة لها ـ اي القدر الملازم من المروة للستر والعفاف ـ على هذه الاطلاقات .

فتحصل في المسألة احتمالات ثلاثة :

الاول : اعتبار المروة مطلقاً .

الثاني : عدم اعتبارها مطلقاً .

الثالث : التفصيل بين ما كان ملازماً للستر فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ، وهذا هو الذي اخترناه جمعاً بين الأدلة ، وان كان القول الثاني ايضا لا يخلو من وجه، فتدبر . والله العالم .

والدليل للقول الثاني الذي فسر العدالة بالمبالاة بالدين امور :

الأول : صحيحة ابن أبي يعفور ، فانها لاشتمالها على الستر والعفاف تدل على كونهما حالته لا وقوعهما عنه اتفاقاً ، فانه لا يقال رجل ستير أو عفيف ، إلا اذا كان مبالياً بستره وعفافه ، وذلك لأن الستر والعفاف قد يكون ناشئاً عن عدم الابتلاء بخلافهما ، وقد يكون ناشئاً عن امر اتفاقي ، وقد يكون ناشئا عن داعي نفساني دائمي ، ومن المعلوم لدى العرف ان الاتصاف بالستر والعفاف ، لا يكون الا في القسم الثالث دون الأولين ، وهذا انما يتم بعد بطلان استفادة الملكة من الصحيحة .

....

والحاصل ان امر الصحيحة دائر بين افادتها للملكة ، وبين افادتها للاستقامة الفعلية بدون استنادها الى حالة نفسانية ، وبين افادتها للاستقامة الفعلية المستندة الى مبالاة نفسانية ، وحيث ان الأول غير مستفاد منها لما تقدم من ورود النقوض والغموض عليه والثاني خلاف متفاهم العرف من لفظي الستر والعفاف تعين الثالث وهو المطلوب .

وفيه ان الستر والعفاف ولو كان كذلك إلا ان الروايات الأخر الدالة على كفاية الاستقامة الفعلية ـ كرواية علقمة وغيرها ـ تدل على عدم انحصار العدالة في مفاد صحيحة ابن أبي يعفور .

الثاني : اصالة عدم الاكتفاء بأقل من هذا القدر في الأمور الشرعية المتوقفة على العدالة . وفيه ما تقدم من حكومة اصالة عدم شرط المبالاة النفسانية على هذا الأصل ، مضافاً الى ان الأصل لا مجال له بعد ظهور الأدلة الاجتهادية في المطلوب .

الثالث : بعض الروايات الواردة في باب امام الجماعة المشتملة على اعتبار الوثوق في امام الجماعة ، منها رواية علي بن راشد المتقدم ، ومنها ما في الفقه الرضوي : « لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين احدهما من تثق به وتدينه بدينه وورعه »[1] ، ومنها خبر

---

(١) فقه الرضا : ص ١٤ س ١٤ مستدرك الوسائل : ج ١ ص ٤٩٠ الباب (٩) من ابواب صلاة الجماعة : ح ٢ وفيه «وتدين بدينه» .

....

المرافقي « اذا كنت خلف الإمام تولاه وتثق به »(١) .

وفيه انها مع معارضتها في موردها بخبر عبد الرحمن القصير المتقدمة ، وخبر خلف ، الناهي عن الصلاة خلف المجاهر بالفسق، ومرسلة الصدوق كذلك المفهوم منها جواز الصلاة خلف غيره بلا اشتراط للوثوق ، لا تدل إلا على الوثوق بالدين المجتمع مع ترك المعاصي ولو دون مبالاة نفسانية ، فان من لا يخون ولو لا لحالة نفسانية ولا للخوف من الله تعالى يوثق به وهكذا ، فتأمل .

والدليل للقول الثالث الذي فسر العدالة بالاستقامة عن ملكة امور :

الأول : صحيحة ابن أبي يعفور ، لأنها جمعت بين الستر والعفاف اللذين هما عبارة عن الملكة وبين كف البطن والفرج واليد واللسان الذي هو الفعلية ، وكذا قوله : « ان يكون ساتراً لجميع عيوبه » . وفيه ما تقدم من ان الستر والعفاف ظاهران في الفعلية لا الملكة ، بشهادة العرف حين اطلاق هذين اللفظين، مضافاً الى قرينة المقابلة بينها وبين التبرج والتهتك في حديث جنود العقل والجهل المروي عن الصادق (عليه السلام) كما سبق .

الثاني : الرواية المتقدمة عن الفقه الرضوي ، بتقريب ان الورع

---

(١) الوسائل : ج ٥ ص ٤٢٤ الباب (٣١) من ابواب صلاة الجماعة ح ١٥ .

....

لا يكون الا عن كيفية نفسانية ، فهو ملكة وعمل ، فمن كانت له الملكة ولكن لم يتفق له عمل لا يسمى ورعاً كالعكس . وفيه انها مع معارضتها بما تقدم في ادلة القول الثاني ان الورع عبارة عن الاجتناب الخارجي ولو لا لملكة ، فتأمل .

الثالث : ما تقدم عن الفقيه الهمداني من ان العدالة عرفاً ولغة الاستقامة ، بضميمة ما فهم من الاخبار من اشتراط كونها عن ملكة . وفيه عدم تسليم افادة الاخبار لذلك ، بل الظاهر من كثير منها نفس الاستقامة كقوله (عليه السلام) : « فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه »[1] ورواية علقمة وغيرهما .

والدليل للقول الرابع الذي فسر العدالة بأنها الاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر، وظاهره انها عبارة عن الاستقامة الفعلية من دون اعتبار الملكة بأمور :

الأول : بعض الروايات ، كرواية الأذان : « اذا دخلت من باب المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلاة اجزأك »[2] . سماعة ، سألته عن رجل كان يصلي فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال: « ان كان اماماً عدلاً

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ٣ .
(٢) الوسائل : ج ٤ ص ٦٣٥ الباب (١٣) من ابواب الأذان والاقامة ح ٩ .

....

فليصل اخرى وينصرف »[١] ، الحديث .

وجه الدلالة ما ذكره الشيخ الأعظم (رحمه الله) في مسألة صلاة الجماعة بما لفظه : [والمراد بالعادل في الروايتين العادل في دينه اصولا وفروعا فعدم عدالته قد يكون من جهة فسقه في اصول الدين كالمخالف . . . . وقد يكون من جهة فسقه في فروع الدين كالمؤمن الفاسق بجوارحه ، والعدالة بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه اصحابنا من الملكة الخاصة ، وحينئذ فلا تدل الروايتان إلا على اعتبار العدالة ـ اعني الاستقامة الفعلية اصولا وفروعاً ـ ولا يدل على اعتبار العدالة بمعنى الملكة حتى لا تجوز الصلاة خلف المؤمن الذي لم تصدر منه كبيرة ولم تحصل له ملكة بعد ، بل ظاهره اعتبار عدم المعصية اصلا] [٢]، انتهى .

وقال في موضع آخر : [ومما ذكرنا يعرف الكلام في بعض الأخبار الأخر التي اشير فيها الى اعتبار العدالة في الامام ، مثل قوله (عليه السلام) في علل الفضل في علة كون صلاة الجمعة ركعتين قال : « لأن الصلاة مع الإمام اتم لعلمه وفقهه وعدالته »[٣]][٤] ، انتهى .

---

(١) الوسائل : ج ٥ ص ٤٥٨ الباب ٥٦ من ابواب صلاة الجماعة ح ٢ .

(٢) كتاب الصلاة للأنصاري ص ٣٦٣ س ١٠ .

(٣) عيون اخبار الرضا ج ٢ ص ١١٠ س ٤ الباب ٣٤ ذكر الرواية هكذا: ان الصلاة مع الإمام أتم وأكمل لعلمه وعدله وفضله .

(٤) كتاب الصلاة للأنصاري ص ٣٦٤ س ١٠ .

....

واورد (عليه السلام) بأن اعتبار الوثوق في بعض الروايات ظاهر في الملكة ، اذلا وثوق بمن لا ملكة له .

واجيب بأن الوثوق يحصل بمجرد عدم المعصية ولو لا عن ملكة فلو علمنا من شخص انه لا يعصي ولو من باب الاتفاق ، حصل لنا الوثوق به ، كما يظهر ذلك من تنظير الأيتمان به بما نحن فيه فان من علمنا انه لا يخون ولو لا عن ملكة نأتمنه ولو علمنا بعدم حصول الملكة له ، فتأمل .

الثاني : صحيحة ابن أبي يعفور ، بتقريب ان المراد بالستر والعفاف الفعلية لأنها الظاهرة منهما عرفاً لا الملكة ، والقرينة على ذلك عطف قوله (عليه السلام) : « وكف البطن » الى آخره عليه ، ويكون قوله (عليه السلام) : « ويعرف باجتناب الكبائر » الى اخره يراد به انه لو كان مجتنباً عن المعاصي الظاهرة للناس كشف ذلك عن اجتنابه عن جميع المعاصي حتى الخفية منها كوطء الحائض والرياء في العبادة .

واورد عليه بأن السؤال لما كان عن الطريق الى العدالة فالستر والعفاف واجتناب المعاصي كلها طرق اليها ، فليس اجتناب المعاصي نفس العدالة والا لزم اتحاد الطريق وذي الطريق .

واجيب بأن السؤال ليس عن طريق العدالة ، بل السؤال عن نفس العدالة ، ومثله شائع في العرف ، فانه يقال ـ فيما علق الحكم

....

على وصف مجهول ـ ما الدليل على هذا الوصف ؟ يراد به السؤال عن الوصف ، فتدبر .

ويدل على ان الستر والعفاف نفس العدالة لا الطريق اليها ، موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة ، حيث قال (عليه السلام) : « تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات » الى آخره ، فان تعليق القبول بالستر دون غيره يدل على ان الموضوع للحكم هو الستر لا انه شيء آخر يكون الستر طريقاً اليه .

الثالث : ما اشار اليه الشيخ بقوله : [وما ذكره بعض المعاصرين تبعاً للمحدث المجلسي من ان التصريح باشتراط ملكة العدالة لم يقع في الاخبار لا يخلو عن وجه ، وان استغراب بعض آخر من المعاصرين لصدور ذلك عن مثل المحدث المذكور لا يخلو عن نظر][1] ، انتهى . وفيه ما لا يخفى

والدليل للقول الخامس الذي هو عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق بأمور :

الأول : الاجماع القولي على ما ادعاه الشيخ في محكي الخلاف حيث قال : إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ، ولا يعرف فيهما جرحاً ، حكم بشهادتهما ولايقف على البحث ـ الى ان

---

(١) كتاب الصلاة للأنصاري ص ٣٦٣ س ١٨ .

....

قال ـ دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم. وفيه ان الاجماع منقول، وربما اورد عليه بأنه لا اجماع في المقام مع هذا الخلاف العظيم ، ولكن لا يخفى ان هذا ليس خدشاً في اجماع الشيخ ، وانما هو خدش في الاستناد الى هذا الاجماع ، وذلك لأن المخالفين انما هم بعد الشيخ حسب ما حكي لنا كلماتهم ، اماقبل الشيخ لم يعلم مخالف ، ولعله كان إلى زمانه الاجماع محققاً .

وبهذا تبين انه لا ينفى الاجماع المتقدم بالخلاف المتأخر . نعم يسقط الاجماع بالنسبة الى المتأخر عن الحجية لعدم وجود الاجماع بالنسبة اليه . اللهم الا ان يكون مستند الاجماع قاعدة اللطف ، فان انعقاد الاجماع في زمان كاف للاستناد الا اذا انعقد الاجماع على خلافه بعده ، فتدبر .

الثاني : الاجماع العملي كما ادعاه الشيخ بقوله المحكي ،وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في أيام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، ولا في ايام الصحابة ولا ايام التابعين ، وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطاً ما اجمع اهل الاعصار على تركه . وفيه ما قاله الفقيه الهمداني (رحمه الله) بما لفظه : [واما السيرة العملية في عصر الصحابة والتابعين لو تحققت فهي غير ناهضة للحجية لعدم كون قضائهم في تلك الأعصار غالباً منوطاً برضى الحجة وامضائه بل بخلافه ، واما في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم تثبت ، بل المروي عن حال النبي

....

(صلى الله عليه وآله وسلم) خلافه على ما عن هداية الشيخ الحر العاملي مرسلا ، انه كان اذا اختصم اليه رجلان ـ الى ان قال ـ واذا جاؤوا بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الآخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم ، فاذا أثنوا عليهم قضى حينئذ على المدعى عليه ـ الى ان قال ـ وان لم يعرف لهم قبيله سأل عنهما الخصم فان قال ما علمت منهما الا خيراً أنفذ شهادتهما][(١)] ، انتهى .

الثالث : اصالة عدم الفسق ، وقد اشار اليه الشيخ (رحمه الله) في محكي عبارته بقوله : [وأيضاً الأصل في المسلم العدالة، والفسق طارٍ عليه يحتاج الىٰ دليل][(٢)].

اقول : ان اريد بالعدالة الملكة فالأصل عدمها لا وجودها ، لأنها أمر حادث يحتاج الى دليل ، وان اريد منها عدم الفسق ـ كما يشعر بذلك قوله [والفسق طارٍ عليه] ـ فالأصل وان كانت هي العدالة لا ان الاخبار الدالة على كونه ستيراً عفيفاً صالحاً ونحوها حاكمة عليه كما لا يخفى .

ان قلت : اصالة عدم فعل الواجب حاكم على اصالة عدم الفسق ، فلا يتم اصالة عدم المعصية .

---

(١) مصباح الفقيه : كتاب الصلاة ص ٦٧١ س ٢٧ .

(٢) المكاسب : رسالة العدالة ص ٣٢٦ س ٢١ .

....

قلت: هي مثبتة فلا تفيد ، فتأمل .

الرابع : اصالة الصحة في افعال المسلمين واقوالهم ، وهي المعبر عنها بظهور حال المسلم في عدم الفسق . وفيه ان اريد بالعدالة الملكة فلا ظهور لحال المسلم فيها ولم يقم دليل على هذا النحو من الظهور ، وان اريد بها ترك المعاصي واريد بأصالة الظهور ظهور الحال لأن الظاهر من حال المسلم وقوفه على الحدود الشرعية . ففيه انه لا دليل على هذا الظهور الا الغلبة ، والغلبة بالعكس ، اذ الغالب فيهم عدم وقوفهم على الحدود كما لا يخفى .

الخامس : بعض الروايات ، مثل ما روي عن الإمام علي (عليه السلام) انه قال لشريح : « واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلوداً في حد لم يتب منه او معروف بشهادة الزور أو ظنين »[1] .

وقول الصادق (عليه السلام) لعلقمة : « كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته »[2] .

وصحيحة حريز المتقدمة وفيها : « إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً »[3]، الى غير

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٥ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ٢٣ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٣ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٣ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٨ .

....

ذلك .

واورد عليه : اما رواية علي (عليه السلام)فبأنه اذا استثنى خاص عن عام ، لزم حين ارادة ترتيب الاثر الفحص ، فلا يكفي مطلق الاسلام ، بل العدالة محدودة بهذه الثلاثة ، فاللازم الفحص حتى يثبت عدم كون الشاهد منهم . واما رواية علقمة فبأن الظاهر من ذيلها اعتبار حسن الظاهر ، مع انها لا تقاوم الروايات التي اشترطت الستر والعفاف ونحوهما . وأما صحيحة حريز ففيها ما أورد على الأول ، فتأمل .

والأنصاف ان المستفاد من مجموع الروايات عدم كفاية الإسلام وعدم ظهور الفسق ، وان لم يكن المستفاد منها الملكة واجتناب جميع الذنوب ايضاً ، بل المستفاد أمر متوسط بين هذه الاقوال .

والدليل للقول السادس وهو حسن الظاهر امور .

ولا بد قبل بيان المطلب من التنبيه على امر ، وهو ان الشيخ (رحمه الله) ذكر في رسالة العدالة ان حسن الظاهر وكذا عدم ظهور الفسق لا يعقل ان يكون عدالة وانما هو طريق للعدالة ، واستدل لذلك بما لفظه : [مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر نفس العدالة ، لأن ذلك يقتضي كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني ، وهذا لا يجامع كون ضده ـ اعني الفسق ـ امراً واقعياً لا دخل للذهن فيه ، وحينئذ فمن

....

كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد يلزم ان يكون عادلا في الواقع فاسقاً في الواقع ، لأن المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني . واما بطلان اللازم فغني عن البيان ، وكذا لو اطلع على ان شخصاً كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل احد مصراً على الكبائر يقال كان فاسقاً ولم يطلع ولا يقال كان عادلاً فصار فاسقاً عند اطلاعنا][١] ، انتهى .

اقول : ان كانت العدالة عبارة عن الملكة ، او عن اجتناب المعاصي ، أو نحوهما من الأمور الواقعية ، كان الأمر كما ذكره (رحمه الله) ، واما ان كانت العدالة عبارة عن حسن الظاهر ، او عن الإسلام مع عدم ظهورالفسق ، كان ضدهما عبارة عن عدم حسن الظاهر،وعدم ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق أو ظهور الاسلام مع ظهور الفسق . والحاصل انه لو قيل ان ضد العدالة هو عبارة عن عدمها ـ فكل معنى اعتبر للعدالة كان ضدها ضد ذلك المعنى ، لا ان العدالة هي حسن الظاهر وضدها الفسق حتى يلزم ما ذكره (رحمه الله) ، من اجتماع العدم والملكة أوشبهه ـ لم يكن به بأس ، فالشارع علق احكاماً بالعدالة بهذا المعنى لا اكثر ولا أقل ، ولم يرتب تلك الأحكام على ضده .

نعم لو كان الفسق الذي هو ضد العدالة هو عبارة عن اقتراف

---

(١) المكاسب : رسالة العدالة ص ٣٢٦ س ٢٥ .

....

الذنب كان لما ذكر وجه ، ولكن الكلام فيه ، فان من يعتبر العدالة بمعنى حسن الظاهر أو نحوه ، يفسر الفسق بأنه عبارة عن عدم حسن الظاهر وشبهه . مضافاً الى انا لم نجد في الاخبار ما قابل فيه العدالة بالفسق ، بل الموجود هو تعليق الحكم على العدالة او ما يراد فيها ، وبعد تفسيرها بحس الظاهر لا يبقى مجال لهذا الاشكال ، فانه جمع بين العدالة المفسرة بحسن الظاهر في الاخبار وبين الفسق المفسر بالعصيان في لسان العلماء .

نعم يقع الكلام في الدليل على ذلك ، وهو عدة من الاخبار : منها صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ، وجه الدلالة انها فسرت العدالة بالستر والعفاف وكف الاعضاء الأربعة ، ومن المعلوم عدم التنافي بينه وبين العصيان واقعاً ، فمن كان حَسَن الظاهر بسبب هذه الأمور كان عادلا قبلت شهادته للمسلمين وعليهم .

واورد عليه بأنها في مقام بيان الطريق الى العدالة بشهادة السؤال ، لأن الراوي انما سأل بم تعرف عدالة الرجل ، الى آخره ، واجيب بعدم تسليم ذلك كما تقدم في ادلة القول الرابع وغيره . بل في هذا الخبر مواضع للدلالة على المطلب كما قاله الفقيه لهمداني .

ومنها خبر يونس المتقدم ، وفيه « فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه »[١] .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٠ الباب (٤١) من ابواب الشهادت ح ٣ .

....

ومنها خبر سماعة عن الصادق (عليه السلام) المتقدم ، حيث قال : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم وواعدهم فلم يخلفهم » الى قوله : « وظهر عدله »[١] .

ومنها خبر الخصال عن أبي عبد الله (عليه السلام) المتقدم المشبه لخبر سماعة .

ومنها ما عن الأمالي عن الصادق (عليه السلام) : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوابه خيراً واجيزوا شهادته »[٢].

ومنها خبر عبد الرحيم القصير المتقدم[٣]. المصرح بان إئتمام الناس بشخص يقرأ القرآن كاف في الاقتداء به ، فانه ظاهر في كفاية هذا القدر من حسن الظاهر . ومنها غير ذلك مما تقدم بعضها في دليل القول الخامس .

وقد تقدم ان المستفاد من مجموع الروايات هو شيء متوسط بين الملكة واجتناب المحرمات وبين ظهور الاسلام ، فالأول افراط والثاني تفريط ، وقد اقتصرنا في هذا المبحث على رؤوس المطالب خوفاً من التطويل ، وسنذكر بعض ما يتعلق بالمطلب في مبحث امام

---

(١) الوسائل : ج ٥ ص ٣٩٣ الباب (١١) من ابواب صلاة الجماعة ح ٩ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩١ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٢ .
(٣) التهذيب : ج ٣ ص ٢٧٥ باب فضل المساجد والجماعة ح ١١٨ .

وتُعْرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً او ظناً ، وتثبت بشهادة العدلين ، وبالشياع المفيد للعلم .

الجماعة ان شاء الله تعالى .

{وتُعرف} العدالة بأي معنى كانت بأمور :

الأول : العلم الوجداني ، من غير فرق بين ان تكون العدالة بمعنى الملكة أو حسن الظاهر أو غيرهما .

الثاني : ما أشار اليه المصنف بقوله : {بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً} وهذا انما يكون طريقاً الى العدالة ، لو كان المراد منها اجتناب الكبائر او الملكة او نحوهما ، اما لو كانت العدالة عبارة عن حسن الظاهر ـ كما لا يستبعد استفادته من النصوص المتقدمة ـ فلا يكون حينئذ طريقاً ، بل يكون نفس العدالة .

الثالث : ما أشار اليه بقوله : {وتثبت بشهادة العدلين} لما تقدم من حجية البينة .

الرابع : ما أشار إليه بقوله : {وبالشياع المفيد للعلم} لما تقدم أيضاً .

الخامس : الوثوق وان لم يكن مستنداً الى احدهما ، كما لو قام عنده خبر ثقة بدون حصول العلم ونحوه .

السادس : ما ذكره الشيخ الانصاري في كتاب الصلاة من كون الملكة طريقاً الى العدالة التي هي اجتناب المعاصي .

..........؛..........................

هذا مجمل الكلام في المقام وتفصيله :

اما الأول : وهو العلم الوجداني فلا شك في كونه طريقاً الى العدالة ، فيجوز ترتيب آثار العدالة على من علم عدالته ، ولو ظهر بعد ذلك كونه جهلا مركباً ابتنى على مسألة الاجزاء وعدمه لو لم تكن في المسألة رواية خاصة ، كما وردت في مسألة صلاة الجماعة ، والا لزم الحكم بمقتضاها .

واماالثاني : وهو حسن الظاهر فهو مبني على القول بعدم كون العدالة هوحسن الظاهر ، والا لم يعقل جعله طريقاً اليها ، والدليل على طريقيته الروايات المتقدمة : منها ، صحيحة ابن أبي يعفور ، فان قوله (عليه السلام) : « والدلالة على ذلك كله » الى آخره ، بيان للطريق الى الستر والعفاف اللذين هما من قبيل الملكة ـ كما قالوا ـ ومن المعلوم ان الساترية للعيوب عبارة اخرى عن حسن الظاهر .

ومنها : خبر سماعة : « مَن عامل الناس فلم يظلمهم » الى آخره ، فان هذا ليس إلا حسن الظاهر .

ومنها : رواية علاء بن سبابة ، فان قوله : « اذا كان لم يعرف بفسق » كالصريح في المطلب .

ومنها : رواية علقمة وما روي عن أمير المؤمنين الى غير ذلك من الروايات المتقدمة ، خصوصاً قوله (عليه السلام) في خبر يونس :

....

« فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه » .

ثم هل ان حسن الظاهر كاف في العدالة بشرط افادته العلم ، او الوثوق او الظن ، أو عدم الظن بالخلاف ، احتمالات .

استدل للأول ، بأن المعتبر في ترتب الاحكام على الموضوعات العلم بها ، وحيث ان حسن الظاهر في الغالب يورث الاطمئنان الذي هو ادنى مراتب العلم جعله الشارع طريقاً ، وفي الحقيقة ليس هذا طريقاً شرعياً بل تنبيه وارشاد الى ما جرت العادة ، فليس حسن الظاهر طريقاً مجعولاً .

وفيه : ان الأمر بالعكس ، فان حسن الظاهر لا يوجب في الغالب العلم ، مضافاً الى انه لم يظفر بقائل به كما لا يخفى على المتتبع .

وللثاني بأن المستفاد من النصوص بعد الجمع حسن الظاهر الموجب للوثوق ، فان قوله (عليه السلام) : « لا تصل الا خلف من تثق بدينه » وكذا ما اشبهه صريح في اعتبار الوثوق ، والجمع بينه وبين ما دل على حسن الظاهر يقتضي القول بكفاية حسن الظاهر بموجب للوثوق ، ولو شك في اعتبار الوثوق كان مقتضى الاصل اعتباره .

....

وفيه ما أشار اليه بعض الأعاظم[١] بعد اختيار اكتفاء حسن الظاهربقوله : [وتوهم جري هذه الاخبار مجرى الغالب من افادة حسن الظاهر الوثوق بالعدالة ، مدفوع بأن الامارات التي اشير اليها في الاخبار من حضور الجماعة او حسن المعاشرة مع الناس بعدم التعدي عليهم في المعاملة وخلف الوعد وكذب الحديث او عدم تظاهره بالفسق ونحوها لا تفيد غالباً ازيد من الظن ، فهي امارات نوعية قد لا تفيد الظن ايضاً ، ولكن الشارع اعتبرها طريقاً للحكم بالعدالة مطلقاً على ما يقتضيه اطلاق ادلته ، وان لم تفد الظن في خصوص المورد فضلاً عن الوثوق ، ويشهد لذلك ـ مضافاً الى ذلك ـ قوله (عليه السلام) في خبر الامالي : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته »[٢] .

وفي خبر آخر : « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به كل خير»[٣] اذ الظاهر ان المراد به الأمر بالمعاملة معه معاملة الظن ، والا فنفس الظن عند حصول هذا السبب ليس امراً اختيارياً قابلا لأن يتعلق به التكليف][٤] ، انتهى .

فتحصل ان اخبار حسن الظاهر حاكمة على الأخبار المعتبرة

(١) هو الفقيه الهمداني .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩١ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٢ .

(٣) الوسائل : ج : ٥ ص ٣٩٢ الباب (١١) من ابواب صلاة الجماعة ح ٣ .

(٤) مصباح الفقيه : كتاب الصلاة ص ٦٧٢ سطر ١٨ .

....

للوثوق ، فلا وجه للجمع بما ذكر ، بل اللازم تقديمها عليها .

وللثالث بأن المستفاد من قوله (عليه السلام) : « فظنوا به كل خير » ، وقوله (عليه السلام) : « فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته » ان المعتبر هو حصول الظن ، والا فلو لم يعتبر حتى الظن لم يكن وجه لذكره بل لزم ان يقال فرتبوا اثر العدالة .

وقد استدل لاعتبار مطلق الظن في مقابل من اعتبر الوثوق لا في قبال من لم يعتبر حتى الظن ، بالانسداد .

قال الشيخ (رحمه الله) : [ويشهد للأول ـ أي اعتبار مطلق الظن ـ انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى اصالة عدمها والا بطل اكثر الحقوق ، بل ما قام للمسلمين سوق ، فتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات ، بل اكثر الاحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص باكثر الاحكام][١]، انتهى .

والحاصل تشكيل مقدمات انسداد صغير في خصوص باب العدالة ، كتشكيلهم لها في باب الرجال ونحوه .

ثم ان الشيخ (رحمه الله) بعد ذلك اخذ في رده وتقوية القول باعتبار الوثوق .

وكيف كان فلا وجه لاعتبار الظن ايضاً ، بل هذا القول

---

(١) المكاسب : رسالة العدالة ص ٣٣٧ س ٢١ .

....

كالقولين الاولين ضعيف ، لما تقدم من اطلاق ادلة كفاية حسن الظاهر .

قال الفقيه الهمداني (رحمه الله) بعد عبارته المتقدمة ما لفظه : [فتلخص مما ذكرنا ان الاقوى ما ذهب اليه المشهور من كفاية حسن الظاهر في الحكم بالعدالة وان لم تحصل الوثوق بها حتى في باب الجماعة ، وهل يشترط افادته للظن ام يكفي مطلقاً ؟ وجهان بل قولان ، اشبههما الثاني لاطلاق الروايات الدالة عليه ، بل ظهور بعضها بالخصوص في ذلك كما عرفته آنفاً][١] ، انتهى .

وبهذا كله ظهر ان الاقوى هو كفاية حسن الظاهر ولو مع الظن بالخلاف . نعم ينبغي ان يقال : ان من الأمور المذكورة في لسان الأدلة كحضور الجماعة وعدم التعدي في الوعد والمعاملة والحديث ونحوهما من طرق افادة حسن الظاهر ان المعرفة منحصرة بها .

هذا كله بناءً على اعتبار كون حسن الظاهر طريقاً الى العدالة ، والا فقد عرفت ان في الروايات ما هو اعم من ذلك ، كجواز الايتمام بمن يأتم به الناس ويقرأ القرآن ، ورواية علقمة المتقدمة ونحوهما .

وأما الطريق الثالث: وهي شهادة العدلين وفيه جهتان من الكلام :

---

(١) مصباح الفقيه : كتاب الصلاة ص ٦٧٢ س ٣٢ .

....

الجهة الأولى : في الشهادة القولية ، ولا شك في اعتبارها في الجملة لما تقدم من الادلة ، انما الكلام في انها هل هي معتبرة تعبداً حتى لو كان الظن مستنداً على خلافها ، أو يشترط عدم الظن على خلافها ، أو يشترط افادتها الظن ، أو التفصيل بين ما اذا كان احتمال كونه مخالفاً للواقع مستنداً الى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنوناً ، وبين كونه مستنداً الى اشتباهه ونحوه فيعتبر عدم الظن به ؟ وجوه ، والاقوى الأول لأن ادلة حجيته تجعله حجة مطلقاً ، ولا نسلم انه من باب الامضاء حتى يقال بأن العقلاء انما يعتمدون على ما لا يحصل الظن بالخلاف ، والا فلو كان من باب الامضاء لزم اعتبار الوثوق ، اذ العقلاء لا يستندون الا الى ما يحصل الوثوق لهم ، مع انه غير معتبر في الشهادة قطعاً .

ان قلت : لو لم يكن من باب الامضاء فلم تقولون بسقوط قول كثير السهو عن الاعتبار مع شمول ادلة الشهادة له .

قلت : ذلك للانصراف ،فان المنصرف من الأدلة هي الافراد العادية التي يفهمها المخاطب من اللفظ ، لا الافراد النادرة الخارجة عن طريق المفاهمة عند المحاورة .

الجهة الثانية : في الشهادة الفعلية ، وهل هي معتبرة كالشهادة القولية ام لا ؟ مثلا لو صلى عدلان خلفه مع انتفاء احتمال الضرورة او طلقا عنده او نحو ذلك والشيخ المرتضى(رحمه الله)اشكل في ذلك واعتبر الوثوق فقال ما لفظه : [ولكن الاعتماد على ذلك اذا

....

لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال ، لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً][١] ، انتهى .

اقول : الاقوى الاعتبار مطلقاً حتى مثل الكتابة ومثل ما لو سئل العدلان فأشارا برأسيهما ونحو ذلك ، لأمور :

الأول : ان الشهادة تشمل الشهادة الفعلية ، كمانرى ان الناس يكتبون في ذيل الأوراق الشاهد فلان مع انه لم ينطق بلفظ اصلا ، قال الله سبحانه ﴿ **قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم** ﴾[٢] فان شهادة الله عبارة عن عدم ردعه للنبي (صلى الله عليه وآله) ، اذ لا يمكن ان يكون المراد بشهادته اقواله القرآنية ، إذكان موضعاً للانكار .

الثاني : عموم ما دل على تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله .

الثالث : ان القول ليس معتبراً الا من حيث انه منبىء عما في الضمير ، وليس له موضوعية بنظر العقلاء الا في موارد خاصة ليس المقام منها ، ومن المعلوم ان الشهادة الفعلية منبئة كالشهادة القولية .

الرابع : بعض الروايات التي تظهر منها كفاية الفعل في الاستناد ، كخبر عبد الرحيم القصير المتقدم قال : سمعت ابا جعفر

---

(١) المكاسب : رسالة العدالة ص ٣٣٧ س ٣ .

(٢) سورة الرعد : الآية ٤٣ .

....

(عليه السلام) يقول : « اذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته »(١) .

قال الشيخ في رسالة العدالة : [ويؤيد ما ذكرنا انه لم يتأمل احد في العمل بتعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اجل ان الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابة ، مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديلات من باب الشهادة ، ولا في العمل بالاخبار المودعة في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدث ، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدلة حجية الخبر والنبأ ، ويعتبرون العدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهة آية النبأ ونحوه . ودعوى ان العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها مشافهة لمن كان اخذ منه الحديث ، تكلف ضعيف](٢) ، انتهى .

ولهذا لو امر المولى بقبول قول زيد ثم كتب زيدشيئاً ولم يعمل به العبد معتذراً بأنه لم يحصل له الوثوق لم يقبل عذره وعوقب عليه .

ثم لا يذهب عليك ان في باب العدالة ادلة خاصة تدل على حجية الشهادة فيه ، فلا توقف له على الأدلة العامة الدالة على اعتبار الشهادة مطلقاً ، فمن تلك الأدلة الخاصة صحيحة ابن أبي يعفور

---

(١) الوسائل : ج٥ ص ٣٩٦ الباب ١٢ من ابواب صلاة الجماعة ح ٤ .

(٢) المكاسب : رسالة العدالة ص ٣٣٦ السطر ما قبل الأخير.

....

« فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيراً »[١] ، ومنها مفهوم رواية علقمة : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر »[٢] بضميمة عدم الفرق بين العدالة والفسق ، ومنها ما روي من ان النبي (صلى الله عليه وآله) كان يبعث رجلين من خيار صحابته كما تقدم ، الى غير ذلك .

واما الطريق الرابع :وهو الشياع فقد تقدم ان اعتباره من باب كونه من الاستبانة ،فيشمله قوله (عليه السلام) : « حتى يستبين » ، بل نقول : انه حجة في المقام من جهة اخرى ولو لم يفد العلم ولا الظن لبعض الروايات الخاصة منهاصحيحة ابن أبي يعفور ، ومنها ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) فانهما دلا على ان الشياع بين اهل المحلة والقبيلة كاف في ترتيب آثار العدالة ، ومنها خبر عبد الرحمن القصير المتقدم الدال على جواز الاستناد في الايتمام بايتمام الناس به ، فإنه شياع عملي كما لا يخفى .

وأما الطريق الخامس : وهو الوثوق فيدل على اعتباره امور :

الأول : انه طريق عقلائي ، فحيث لم يرد من الشارع ردعه جاز الاستناد اليه .

الثاني : بعض الروايات الواردة في المقام ، منها رواية علي بن

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٨٨ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢٩٢ الباب (٤١) من ابواب الشهادات ح ١٣ .

....

راشد وفيها : « لا تصل الا خلفت من تثق بدينه وامانته »[١] ، ومنها ما عن الفقه الرضوي مرسلا عن العالم (عليه السلام) قال : « ولا تصل خلف أحد إلاّ خلف رجلين احدهما من تثق به وتدينه بدينه وورعه »[٢] الى آخره ، ومنها خبر حماد المتقدم وفيه : « لا تصل الا خلف من تثق بدينه »[٣] بضميمة عدم الفرق بين باب الصلاة وغيره ، ومنها بعض الاخبار الاخر المتقدمة التي منتهى دلالتها اعتبار الوثوق .

الثالث : بعض الاخبار المذكورة في باب خبر الواحد الدالة على كفاية الوثوق في قبول الخبر ، فانه لو اخبر الثقة بعدالة الامام شمله تلك الاخبار لوجوب قبول خبر هذا الثقة وترتيب اثره عليه ، فتأمل . وكيف كان فحيث تقدم كفاية ادنى من الوثوق فالوثوق كاف قطعاً .

وأما الطريق السادس :فقد ذكره الشيخ (رحمه الله) بما لفظه : [اللهم الا ان يقال بعد تسليم دلالة الصحيحة] أي صحيحة ابن ابي يعفور [على اعتبار الملكة ان السؤال في الصحيحة انما هو عما به تعرف العدالة : هي الاستقامة الفعلية ، فان الاستقامة الفعلية بترك المحرمات وفعل الواجبات وان امكن احرازها بأصالة الصحة في

---

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٣٨٨ الباب (١٠) من ابواب صلاة الجماعة ح ٢ .
(٢) فقه الرضا :ص ١٤ س ١٤ .
(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٣٩٥ الباب (١٢) من ابواب صلاة الجماعة ح ١

....

امور المسلم كما سيجيء ، الا ان الشارع لم يكتف بها في مقام الشهادة ، بل اعتبر انكشافها ولو ظناً ، فجعل الملكة التي هي المقتضية للاستقامة الفعلية علامة لها في مرحلة الظاهر اذا شك في تحققها فلو تحققت من دون ملكة كفت ، فالعدالة المعتبرة في الامامة والشهادة هي الاستقامة الفعلية لا ملكتها ، وانما جعل الشارع الملكة دليلاً عليها في مقام الشهادة ، فيحتاج اليها عند الشك في تحقق الاستقامة الفعلية لا عند القطع بها][1] ، انتهى .

وربما يستغرب هذا الكلام لأنه عبارة اخرى عن ان يقول الشارع العدالة هي الاستقامة الفعلية ، والدليل عليها الملكة والكاشف للملكة الاستقامة الفعلية .

اللهم الا ان يقال : ان العدالة هي الاستقامة الفعلية والكاشف عنها الملكة ، والكاشف عن الملكة الاستقامة في الجملة ، فانا اذا رأينا الاقدام في حربين من قائد كشفنا عن ملكة الشجاعة فيه ، وهي بدورها كاشفة عن الاقدام في جميع الحروب ، فيصح لنا الاعتماد عليه إذا أردنا المحاربة .

---

(١) كتاب الصلاة للأنصاري ص ٣٦٣ السطر الأخير .

(مسألة ـ ٢٤) : اذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول الى غيره .

(مسألة ـ ٢٤) : {إذا عرض للمجتهد} المقلَّد {ما يوجب فقده للشرائط} كأن صار مجنونا أوفاسقاً أو كافراً أو ميتاً أو مفضولاً او نحو ذلك {يجب على المقلد العدول الى غيره} وقد تقدم الكلام فيه سابقاً مستوفى .

ولا يخفى ان مراد المصنف (رحمه الله) في غير الموت ، اذ تقدم عدم وجوب العدول عن الميت ، وحيث عرفت سابقاً عدم الدليل على لزوم استمرار ما دل على اشتراط بعض الشرائط في الجملة فالأمر هين .

وقد يستبعد جواز التقليد مع انتفاء الشرط ، بأنه كيف يمكن ان تكون الواسطة بين الشخص وبين الله سبحانه كذلك ، وفيه انه ليس في هذا الحال واسطة بل في حال استقامته ، ويؤيده ما ورد في اخبار بني فضال ، فان التقليد ليس الا من باب بناء العقلاء الذي له الاطلاق قطعاً والأدلة اللفظية والقدر المتيقن منها الاشتراط حال الإفتاء لا بعده ، فتأمل .

(مسألة ـ ٢٥) : إذا قلد من لم يكن جامعاً ، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد اصلاً ، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر .

(مسألة ـ ٢٥) : {اذا قلد من لم يكن جامعاً} للشرائط ـ بأن لم يكن مجتهداً أو عادلاً أو غير ذلك ـ {ومضى عليه برهة من الزمان} كان يعمل على طبق نظره {كان كمن لم يقلد اصلا} سواء كان قلده بدون الطريق الى احراز جامعيته او كان بالقطع او البينة او غيرهما من سائر الطرق {فحاله حال الجاهل القاصر} فيما لم يكن مقصراً في التقليد ، بأن كان له طريق معتبر الى جامعيته للشرائط او غافلاً عن ذلك {او المقصر} فيما لم يكن له طريق معتبر ولم يكن غافلاً بأن تساهل وقلد رجاءً ، وقد تقدم حالهما مستوفى ، فراجع .

(مسـألة ـ ٢٦) : اذا قلد من يحـرم البقـاء عـلى تقليـد الميت ، فمات وقلد من يجوز البقـاء ، له ان يبقى عـلى تقليد الأول في جميع المسائل الا مسألة حرمة البقاء .

(**مسألة ـ ٢٦**) : {إذا قلد من يحرّم البقاء على تقليد الميت} كما لـو قلد زيداً {فمـات وقلد من يجوز البقـاء} كعمرو ، فهـل يجوز لـه البقاء بملاحظة ان من يجب الرجوع اليه فعـلا يجوز ذلـك ، أم لا يجوز بملاحظة ان البقاء باجازة هذا الحي مستلزم لعـدم البقاء ومـا يلزم من وجوده عدمه محال ؟ بيـان الشرطيـة : ان جواز البقـاء مستلزم للجواز في جميـع المسائـل ، والجواز في جميـع المسائـل يقتضي عدم الجـواز في الجميع ، لأن منها مسألة حرمة البقـاء ، أم يفصل في المسـألة فيجـوز {له ان يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء} لأن البقاء في غير هذه المسألة لا يستلزم محالا ، فيجوز والبقاء فيـهـا يستلزم محـالا فلا يجـوز ؟ احتمالات ، والاقـوى الاخير ، فيجـوز لـه البقـاء على تقليـد الأول والعدول الى الثـاني ، ومنه يعلم حكم مـا لو كـان الحي يـوجب البقـاء والميت يحـرمـه أو الحي يجـوز البقـاء والميت يوجبه .

(مسألة ـ ٢٧) : يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ، ومقدماتها ، ولو لم يعلمها ، لكن علم إجمالاً ان عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وان لم يعلمها تفصيلا .

(مسألة ـ ٢٧) : {يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات} بل المعاملات في الجملة {وشرائطها وموانعها ومقدماتها} الظاهر الاستغناء عن قوله : {مقدماتها} الا ان يقال بأن المراد من المقدمات ما يجب مقدمة للعمل ولا دخل له في العمل صحة وفساداً ، كالفحص عن الماء غلوة سهم أو سهمين اذا قلنا بصحة الصلاة من دونه ، فتأمل .

{ولو لم يعلمها ، لكن علم اجمالا ان عمله واجد لجميع الاجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح} والقول بعدم صحة الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي غير تام ، وقد تقدم ويأتي انه لو لم يعلم ذلك ، ولكن طابق عمله الواقع كفى ، وان لم يحصل العلم بالفراغ ولو اجمالا وكان في نظر العقل غير فارغ الذمة ، وما ذكره بعض من الكفاية ايضاً في صورة مطابقته لرأي مجتهده في غير محله ، اذ ليس العمل مطابقاً للواقع حسب الفرض ، فلا صحة ولا مستنداً الى قول الحجة فلا معذورية ، فلو قيل له يوم القيامة لم عملت هذا العمل لم يمكن له ان يقول لفتوى مجتهدي ، وقد سبقت الاشارة الى ذلك .

فتحصل انه يصح العمل اذا طابق الواقع {وان لم يعلمها تفصيلاً} ولا اجمالا .

(مسألة ـ ٢٨) : يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً ،

(مسألة ـ ٢٨): لا يخفى ان هذه المسألة ايضا من صغريات المسألة الأولى ، فكان الأولى تركها خصوصاً مع بعض الخلل فيها كماسيأتي .

وكيف كان فنقول : {يجب} بالوجوب العقلي من باب شكر المنعم ، او الفطري من باب دفع الضرر المحتمل ، أو الشرعي للأدلة الدالة على التعلم {تعلم مسائل الشك والسهو} وانما خص هذه المسائل بالذكر مع وجوب تعلم مسائل الصلاة عامة بمقدار الابتلاء ومسائل الصوم ونحوهما ، لأن هذه المسائل في الغالب معرض عن تعلمها بخلاف مسائل اصل الصلاة والصوم ونحوهما .

وربماقيل بأن وجه التخصيص بالذكر هو ان الابتلاء بها غالباً يكون في الصلاة ، واذا لم يعلم المسألة قطع الصلاة او أتى بما يخالف الشرع وكلا الامرين محرم ، فتأمل .

وكيف كان فانما يجب تعلم هذه المسائل {بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً} بل بالمحتمل كونها محلا للابتلاء بقاعدة دفع الضرر المحتمل ، والفرق ان مقدار محل الابتلاء غير معلوم ، فاللازم ان يقيد بما يحتمل ان يبتلى الانسان بها .

نعم لو اطمأن من نفسه ، انه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله وان لم يحصل العلم بأحكامها .

{نعم لو اطمأن من نفسه انه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله} اللازم ان يقال : "لو اطمأن . لم يلزم التعلم" لا ان يقال "صح عمله" ، اذ لا ربط لصحة العمل بالاطمئنان وعدمه ، بل صحة العمل الظاهرية متوقفة على مطابقة العمل للحجة ، وصحة العمل الواقعية متوقفة على مطابقته للواقع ،فلو طابق عمله الواقع صح وان كان قاطعاً بابتلائه بالشك والسهو ولم يتعلم ، وان لم يطابق الواقع بطل وان كان قاطعاً بعدم ابتلائه .

نعم اذا قطع بعدم الابتلاء ثم ابتلى ، واتى بالعبادة فاسدة كان معذوراً ان قلنا بعدم وجوب التعلم نفسياً ، والا كان معاقباً ايضا .

ثم ان اطلاق وجوب تعلم المسائل في غير مورده ، بعدما عرفت في المسألة الأولى من كفاية الاحتياط ، فلو علم وجه الاحتياط في مسائل الشك والسهو كفى ولم يجب التعلم لا اجتهاداً ولا تقليداً ، الا اذا منع مانع عن الاحتياط للوجوه المتقدمة في المنع عنه مع التمكن عن الامتثال التفصيلي فراجع .

فتحصل من ما ذكر، ان العمل صحيح اذا طابق الواقع {وان لم يحصل العلم بأحكامها} ولا دخل لمسألة الاطمئنان وعدمه وانما دخله في العقاب وعدمه في الجملة .

(مسألة ـ ٢٩) : كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات .

(مسألة ـ ٢٩) : {كما يجب} على العامي غير المحتاط {التقليد في الواجبات والمحرمات} غير اليقينيات والضروريات {يجب} عليه التقليد {في المستحبات والمكروهات والمباحات} وذلك لشمول ادلة التقليد، فان هذه الثلاثة وان لم يكن في كل من فعلها وتركها عقاب لكن حيث يحتمل وجوب المستحب ـ كالدعاء عند رؤية الهلال ـ وحرمة المكروه ـ كالدخول في السوم ـ ووجوب المباح أو حرمته يلزم بحكم العقل التقليد امناً عن عقاب الفعل في محتمل الحرمة وعن عقاب الترك في محتمل الوجوب ، لكن إذا أتى بمقطوع عدم الحرمة رجاءً أو ترك مقطوع الوجوب كان مأموناً من العقاب .

وههنا أمر لا بد من التنبيه عليه ، وهو انه لا يبعد القول بكفاية العمل على طبق كتب الاصحاب (رضوان الله عليهم) المدونة في هذه الابواب كالمصباح للشيخ والاقبال للسيد وزاد المعاد والحلية للمجلسي وغيرها فيما تضمنها من المستحبات والمكروهات بدون تقليد فيها للمقلد كما جرت على ذلك سيرة المتدينين خلفاً عن سلف ، وذلك لشمول الادلة كقوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»[1] وغير ذلك، فان

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠٨ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ٤٠ .

....

الشيخ ، والسيد ، والمجلسي ، واضرابهم لا شك في كون كل واحد منهم ثقة ومأموناً على الدين والدنيا، وكذلك لا شك في انهم كتبوا هذه الكتب للعمل لا للاجتهاد ، فيكون العمل على طبقها جائزاً ، بل العامل يكون مثاباً قطعاً ثواب الواقع او البلوغ .

وما ذكرنا أمر ارتكازي للمتدينين بلا شبهة ، والذي يمكن ان يقال على ذلك امور :

الأول : انه تقليد للميت وهو غير جائز . وفيه ما تقدم في باب تقليد الميت من انه لم يقم عليه دليل معتد به ، مضافاً الى انه يحصل غالباً من هذه الكتب الاطمئنان وهو كاف في الاستناد ، على ان هذا ليس تقليداً بل عملا باخبار دونتها اصحاب الكتب للعمل ، فيشمل العامل حديث من بلغ ، فتأمل .

الثاني : ان المقلد لا علم له بأحوال الرجال ، فربما كان في السند غالي او ضعيف لا يعتمد عليه ، وفيه كفاية الاستناد الى المؤلف الذي كتب للعمل ، مضافاً الى التسامح في ادلة السنن .

الثالث : ان المقلد غير قادر على علاج المعارضة الواقعة في الاخبار المتضمنة للاستحباب والكراهة . وفيه عدم لزوم العلاج في باب المستحبات والمكروهات خصوصاً لو قيل بمقالة الكليني من التخيير .

وبهذا كله تبين جواز ارجاع المجتهد المقلد الى احدى تلك

بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه ، سواء كان من العبادات او المعاملات او العاديات .

الكتب بدون ان يكون طالعها واجتهد فيها ، وذلك مثل ارجاعه الى اهل الخبرة بدون ان يكون ناظراً الى ادلتهم ونظرياتهم .

(تتمة)

ذهب بعض الى المنع عن نقل الحديث بلفظ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) او قال الصادق (عليه السلام) وامثال ذلك ، بل اللازم الاسناد الى الكتاب الذي نقل عنه أو مؤلفه ، بأن يقول روى المجلسي عن رسول الله (صلى الله عليه آله) مثلا . وذهب بعض آخر الى الاسناد ابتداءً بدون الاسناد الى الكتاب او المؤلف ، واستدل الأول بأنه لا يعلم ان النبي (صلى الله عليه وآله) قاله ، فيكون اسناده اليه مع الشك كذباً اوشبيهاًبه ، والظاهر عندي ما ذهب اليه المجوز ، اذ المتبادر عند العرف عن هذه اللفظة واشباهها ان القائل يستند الى كتاب او نحوه في النقل ، لمعلومية انه لم يشاهد المروي عنه .

{بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات او المعاملات او العاديات} حتى بالنسبة الى اللباس ونحوه لاحتمال كونه تشبهاً محرماً ، وقد عرفت تفصيل الكلام في معنى الوجوب .

(مسألة ـ ٣٠) : اذا علم ان الفعل الفلاني ليس حراما ولم يعلم انـه واجب او مباح او مستحب او مكـروه يجـوز لـه ان يـأتي به ، لاحتمـال كونـه مطلوبـاً وبرجـاء الثواب . واذا علم انه ليس بواجب ولم يعلم انه حرام او مكروه أو مباح لـه ان يتركه لاحتمال

(مسـألة ـ ٣٠) : {اذا علم ان الفعـل الفلاني ليس حـراماً ولم يعلم انـه واجب او مباح او مستحب او مكـروه يجوز لـه ان يـأتي بـه لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب} .

لا يخفى عـدم استقـامـة هـذا الحكم ولـو قلنـا بجـواز الامتثـال الاجمـالي حتى في صورة التمكن من الامتثـال التفصيـلي ، وذلـك لأن العبـارة تعطي جـواز كل من الفعـل والترك ، مـع عدم جـواز اجراء البـراءة حتى في الشبهة الـوجوبيـة قبـل الفحص ، ومن المعلوم عـدم تمكن المقلد من الفحص . نعم لو اتى بالفعل بقصد القربة كان كافيـاً بنـاءً على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن عن التفصيـلي ، وان كان فيه تأمل من جهة اخرى ، حيث ان ما يحتمل كـونه مبغـوضاً للمـولى من جهة الكراهة كيف يمكن ان يؤ تى به رجاء التقرب . اللهم الا ان يريد من قـوله : "يجوز" الجواز مقـابل التعلم والتقليـد ، بأن يكـون المراد ان المكلف حينئذ مخير بين احـد الامرين ، التعلم او الاتيـان ، ولكن يبقى فيه اشكال عدم صحة التقرب بمحتمل المبغوضية .

{واذا علم انـه ليس بـواجب ولم يعلم انـه حـرام او مكـروه او مباح} او مستحب ـ ولم نعلم وجه اسقـاطه ـ {لـه ان يتركـه لاحتمال

كونه مبغوضاً .

كونه مبغوضاً} ولا يحتاج الى التقليد ، والكلام في هذه كالكلام في سابقتها ، الا انه لا يأتي هنا اشكال عدم امكان التقرب بمحتمل المبغوضية . ومنه يظهر حكم ما لو علم بأنه ليس بحرام ولا واجب وشك في الباقيات ، فانه يجوز له كل من الفعل والترك .

(مسألة ـ ٣١) : اذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول .

(مسألة ـ ٣١) : {اذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلّد البقاء على رأيه الأول} هذه المسألة اشبه شيء بالضرورة ولهذا لم ار من علق عليها والدليل عليه ان قول الفقيه ان كان طريقياً فهو ساقط عند تبدل رأيه ، وان كان موضوعياً ـ بناءً على القول بسببية بعض الامارات والطرق ـ فالموضوعية انما هي في صورة عدم التبدل .

وتوهم بعض ، جواز البقاء لأن رأييه بمنزلة رأي فقيهين متساويين فكما يجوز تقليد ايهما شاء كذلك يجوز اتباع كلا رأيي الفقيه الواحد . وفيه ان رأي كل واحد حجة عند العقلاء ـ بناءً على عدم تساقط الطريقين المتعارضين ـ بخلاف الرأي الأول للمجتهد ، فانه لا حجية له اصلا .

وتوهم شمول الاطلاقات له ، مدفوع بالقطع بعدم الشمول ، فانه لو لم نقل بعدم الاطلاق لها اصلا فلا أقل من الانصراف القطعي .

ان قلت : فلم كان الفقهاء المتقدمون يثبتون آراءهم الأولى في الكتب الفقهية مع تبدل رأيهم .

قلت : لم يكن الاثبات للتقليد بل لأنه شيء صدر وانتشر ، ولم يكونوا متمكنين من محوه ، مع ما حكي عن فخر الدين من ان

....

الابقاء كان إعلاماً لعدم انقعاد الاجماع في ذلك الزمان . وكيف كـان فهذه المسألة مما لا شبهة فيها .

(مسألة ـ ٣٢) : اذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط ، أو العدول الى الأعلم بعد ذلك المجتهد .

(مسألة ـ ٣٢) : {إذا عدل المجتهد عن الفتوى الى التوقف والتردد} كما لو كان فتواه اولاً البقاء على حكم التمام في قاصد الاقامة اذا خرج عن محل الترخص ثم تردد في المسألة واحتاط بالجمع {يجب على المقلد الاحتياط والعدول الى الأعلم بعد ذلك المجتهد} أما عدم البقاء على فتواه الأول فلما تقدم في المسألة السابقة لاعتراف المرجع بخطئه ، واما وجوب التقليد او الاحتياط فلأنهما طريقان للعامي كما تقدم ، واما وجوب العدول الى الاعلم فهو غير لازم ، بناءً على عدم وجوب تقليد الاعلم كما استظهرناه سابقاً ، واما بناءً على وجوبه فنقول : هذا انما يتم ان قلنا بأن مطلق الاعلم واجب والا جاز الرجوع الى غير الاعلم المطابق فتواه للاعلم .

ثم ان هذا الحكم ـ وهو جواز الرجوع الى الاعلم في المسألة التي توقف فيها المرجع ـ فيه مناقشة ، لما تقدم من ان الأعلم المتردد قد يكون لأجل عدم علمه بالمسألة ، وقد يكون لأجل علمه بعدم تمامية الأدلة الدالة على طرفي المسألة ، وحينئذ فهو يرى خطأ من يفتي بأحد الطرفين ، فكيف يجوز الرجوع مع انه رجوع من الحي الى الحي الذي فيه اشكال بنظرهم ؟ .

وكيف كان فهذا الحكم ـ أي وجوب الرجوع الى الاعلم في

....

الباقين ـ انما يتم اذا وجد الاعلم ، والا جـاز الرجوع الى كل واحد من الباقين .

(مسألة ـ ٣٣) : اذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد ايهما شاء .

(**مسألة ـ ٣٣**) : {إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد ايهما شاء} من غير فرق بين ان يكونا متوافقين او متخالفين وافق فتوى احدهما للاحتياط ام لا .

واورد عليه بأن التخيير في صورة التعارض لا وجه له، لأن الطريقين المتعارضين يسقطان ، الا ما اذا دل الدليل عليه كما في باب الأخبار ، ولذا اشكل تعدي حكم الخبرين الى الاجماعين والشهرتين ونحوهما .

ورد بالاجماع من القائلين بجواز التقليد على عدم وجوب الاحتياط حينئذ ، بضميمة ضرورة عدم سقوط التكليف . وفيه نظر لما عن بعض المحشين ، من وجوب الاحتياط حنيئذ فلا اجماع ، على ان الاجماع من طائفة خاصة ليس كاشفاً حدساً عن قول المعصوم .

اقول : قد مر منا عدم سقوط الطريقين المتعارضين ، لضرورة بناء العقلاء على سلوك احدهما ، مع شمول ادلة التقليد لقول كل واحد منهما .

ان قلت : شمول ادلة التقليد مستلزم للتناقض ، اذ لو قال هذا بوجوب صلاة الجمعة ، وذاك بحرمتها ، فشمول ادلة التقليد مستلزم لأن يقول المولى هذا واجب وحرام .

قلت : لا يستلزم التناقض ، لأن الحكم بالوجوب بالنسبة الى

ويجوز التبعيض في المسائل ، واذا كان احدهما أرجح من الاخر في العدالة او الورع أو نحـو ذلك فـالأولى بل الاحـوط اختياره .

هذا المرجع ومقلده، وبالحرمة بـالنسبة الى ذلك ومقلده، فحالـه حال شمول الاستصحاب لكل من واجدي المني وشمول البراءة لكل طرف من الاناءين فيما لم يتنجز التكليف على كل من صاحبهما .

ثم لا يخفى انه مع التوافق بين المجتهدين لا يلزم تقليد احـدهما معيناً بل يجوز تقليد كليهما أو تقليد احدهما غـير معين عنـد المقلد ، بأن يأخذ رسالة يعلم بأنها رسالة احدهما ويعمل على طبقها .

{ويجوز التبعيض في المسائل} بأن يـأخذ بعض المسـائل من هـذا وبعضهـا من ذاك ، لكن تقـدم انـه حيث لا يستلزم العلم بمخـالفتـه للواقع ، كما لو اتم الصلاة بعد خروجه عن محل الترخص ثم عاد الى محل الاقامة بفتوى هذا وافطر بفتوى ذاك{واذا كان احدهمـا ارجح من الآخر في} غير العلم من {العدالة او الورع او نحو ذلـك} كالـوثاقـة {فالأولى بل الاحوط اختياره} وقد عرفت سابقاً عدم تعينه فيجـوز له تقليد ايهما شاء فراجع ، والظاهـر ان الاحتياط استحبـابي ـ في المتن ـ لكونه مسبوقاً بالفتوى وان كان ظاهر كلمة {بل} ينافيه ، وانما استثنينا الارجحية في العلم على مذاق المصنف (رحمه الله) ، فتأمل .

(مسألة ـ ٣٤) : اذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى الى الأعلم ثم وجد اعلم من ذلك المجتهد فالاحوط العدول الى ذلك الأعلم وان قال الاول بعدم جوازه .

(مسألة ـ ٣٤) : {اذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى الى الاعلم ثم وجد اعلم من ذلك المجتهد فالاحوط العدول الى ذلك الاعلم وان قال} المجتهد {الأول بعدم جوازه} .

وان قلت : لا يخلو الحال من ان يكون مجتهده يحرم العدول او لا يحرم ، فعلى الثاني فهو خارج عن مفروض المسألة ، وعلى الأول فهو غير مقلد لمن يقول بوجوب العدول ، فلا مجال لهذه المسألة اصلا .

قلت : ليس كل مسألة يبين حكمهابالنسبة الى العامي المحض ، فهذه المسألة انما بين حكمها بالنسبة الى المقلد الذي هو من اهل الفضيلة .

وقد يقال في الجواب : انه بناءً على ان التقليد نفس العمل ، فالمقلد في هذه المسألة لم يقلد بعد ، فلا مانع من ان يقلد غير مجتهده في هذه المسألة ، فاذا أفتى بوجوب الرجوع رجع الى الاعلم ، وعلى هذا فلا يرد الاشكال .

قلت : تقليد غير مجتهده في هذه المسألة مستلزم للرجوع عن مجتهده في سائر المسائل ، فالأخذ بقول المجتهد الثاني وان لم يكن بنفسه رجوعاً ولكنه مستلزم له ، واما بناءً على قول من يقول ان

....

التقليد هو الالتزام فالامر اوضح ، لأنه مقلد لمجتهده في جميع المسائل التي منها مسألة حرمة العدول الى الاعلم .

ثم انه ربما يقال: بأن عدم الرجوع الى الأعلم لفتوى مجتهده بالتحريم مستلزم للدور لأن عدم اعتبار الاعلم متوقف على حجية فتوى مجتهده ، وحجية فتوى مجتهده متوقفة على عدم اعتبار الاعلم ، فلو قيل بلزوم عدم الرجوع باستناد فتوى مجتهده كان مستلزماً للدور .

واورد عليه : بأن عدم الرجوع ليس لأجل فتوى مجتهده بالتحريم بل لأجل الاستصحاب ،لأنه بعد وجود الاعلم يشك في لزوم الرجوع وعدمه ، فاستصحاب جواز البقاء على تقليد مجتهده لا مانع منه .

وردّ بأن بناء العقلاء على وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ابتداءً واستمراراً مقدم على الاستصحاب .

واجيب عنه بأن الاجماع على حرمة العدول مطلقاً وارد على بنائهم ، وفيه نظر لعدم وجود الاجماع في المسألة اصلا ، ولو سلم فانما هو بالنسبة الى العدول من المساوي الى المساوي لا مطلقاً حتى الى الأعلم .

ولا يخفى ما في جميع هذه الكلمات من النظر ، لما تقدم من عدم وجوب تقليد الاعلم مطلقاً وعدم حرمة العدول مطلقاً ، فللمقلد

....

البقاء على الاول والعدول الى الثاني . والاجماع والاستصحاب وبناء العقلاء على لزوم تقليد الاعلم كلها مخدوش .

ثم ان اطلاق قول المصنف {فالأحوط العدول} يتم على تقدير لزوم تقليد الأعلم مطلقاً ، واما من يفصل في المسألة بين صورة الموافقة والمخالفة فلا يلزم على تقدير الموافقة .

ثم ان الاحتياط في العدول في هذه المسألة اما مبني على الاحتياط في اصل مسألة تقليد الأعلم كما تقدم عن المصنف (رحمه الله) من عدم جزمه بوجوب تقليد الأعلم ، واما مبني على تعارض دليلي وجوب تقليد الاعلم وحرمة العدول ، فالقائل بالوجوب في اصل المسألة له ان يحتاط في هذه الصورة .

ثم ان المقلد ، اما ان يتوجه الى مسألة العدول والبقاء ، واما ان لا يتوجه فعلى الثاني لا كلام ، وعلى الأول فهو ما يستقل عقله ، أو قام لديه الدليل اذا كان من الأفاضل ، من الاحتياط او العمل بأحوط القولين او الرجوع او البقاء .

وهنا فرض آخر ، وهو انه ير جع الى الأعلم فيقول الأعلم بعدم وجوب فتوى الأعلم فيبقى على تقليد الأول .

(مسألة ـ ٣٥) : اذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد ، فبان عمرواً ، فان كـانا متسـاويـين في الفضيلة ولم يكن عـلى وجـه التقييد صح والا فمشكل .

(مسألة ـ ٣٥) : {اذا قلد شخصاً بتخيل انه زيد فبان عمرواً} كما لو اخذ رسالة زعمها لزيد وعمل على طبقها ثم بان كـونها لعمرو {فان كانـا متساويـين في الفضيلة ولم يكن } تقليده لـزيد {عـلى وجه التقييـد صح والا فمشكـل} والاظهر الصحـة مطلقـاً ، سـواء كـانـا متساويين ام لا ، وسواء كان على وجه التقييد أو الخطأ في التـطبيق ، وسواء كانا متفقين في الفتوى أم مختلفين ، وذلـك لأن قول كـل واحد منهما حجة ، والتقييد غير مضر لعدم دخل القيد في المـأمور بـه ، فهو كمن يأتي بالماء بزعم انه سمن وقد كان كل منهـما مأمـوراً باتيـانه كـما عرفت عدم لزوم الأعلمية في المرجع وعدم لزوم الاتفاق في الفتوى .

هذا وربما يفصل في المسألة فيقال : الصور أربعة :

الأولى : ما كانا متساويـين في الفضيلة والفتوى ، وحينئـذ يصح العمل سواء كان من باب التقييد، بأن يقول اني اقلد زيداً ـ لكونـه من عشيرتي ـ لا عمراً ـ لكـونه من عشيـرة عدوي ـ أم من بـاب الخطأ في التطبيق بأن يقول اني اقلد الجامع للشرائط ويزعمه زيداً حتى لو كـان عمراً لقلده أيضاً .

الثانية : ما كانا متساويين في الفضيلة مختلفين في الفتـوى ، فمن يـذهب الى القول بـالاحتياط في صـورة الاختـلاف ، يلزم الاحتيـاط

....

مطلقاً سواء كان خطأ في التطبيق ام على وجه التقييد ، فيلزم عليه تدارك ما فات منه ، ومن يذهب الى القول بالتخيير يرى صحة العمل على وجه الخطأ في التطبيق ، ويشكل فيما كان على وجه التقييد .

الثالثة : ما لو كان احدهما اعلم مع الاتفاق فلا اشكال ، سواء كان خطأ في التطبيق او على وجه التقييد ، بناءً على عدم وجوب تقليد الأعلم في صورة الاتفاق ، ولا يفرق حينئذ بين ما لو كان المعدول عنه اعلم او المعدول اليه .

الرابعة : ما لو كان احدهما اعلم مع الاختلاف ، وحينئذ فمن يرى وجوب تقليد الاعلم في هذه الصورة ، كان عمله غير صحيح اذا كان المعدول عنه اعلم ، وصحيحاً اذا كان المعدول اليه اعلم ، من غير فرق بين الخطأ في التطبيق او التقييد ، ومن لا يرى وجوب تقليد الاعلم حتى مع الاختلاف لا اشكال فيه عنده .

اقول : وانت خبير بما في كثير من هذه الكلمات ، كما ان الشقوق اكثر بملاحظة قول من يقول بأن التقليد عمل او التزام وغير ذلك ، والاصح ما تقدم من عدم الاشكال في جميع الصور . والله سبحانه اعلم .

(مسألة ـ ٣٦) : فتوى المجتهد يعلم بأحد أمور :

الأول ـ ان يسمع منه شفاهاً .

(مسألة ـ ٣٦) : {فتوى المجتهد يعلم بأحد أمور : ـ الأول ـ ان يسمع منه شفاهاً} ولا شبهة في هذا ، واحتمال السهو والنسيان والغلط مدفوع بالاصل العقلائي المسلم ، واحتمال التقية في مظانها ايضاً غير معتنى به .

نعم اذا غلب على المجتهد السهو ونحوه ، او كثرت التقية ، بحيث لا يعتبر في العرف اصلا عدمها لم يمكن الاعتماد ، وذلك لان السماع شفاهاً من الطرق العقلائية الممضاة من قبل الشارع ، وليس من طريقهم الاعتماد على المشافهة ممن يغلب عليه السهو او التقية ونحوهما .

ثم هل التلفون ، والراديو ، والتلغراف ، واللاسلكي ، والشريط ، والمكبرة ، ونحوها بحكم الشفاه ام لا؟ الاقوى ذلك فيما اذا تيقن بكون المتكلم هو المفتي ، لبناء العقلاء المقطوع به ، فانهم يعتمدون عليها في الانفس ، والاموال ، والاعراض ، بل في مثل الحرب ونحوها ، مما هو في كمال الاهمية بنظرهم ، فالوسوسة بانها من قبيل تحويل الصوت الى القوة ثم القوة الى الصوت ولا يؤمن الصواب فيها في مقابل البديهة .

ان قلت : ان حجية بناء العقلاء منوطة بامضاء الشارع ، ولم يعلم الامضاء بالنسبة اليها بل عدمها لكونها اموراً حادثة لم يكن في

الثاني ـ ان يخبر بها عدلان .

الثالث ـ اخبار عدل واحد ، بل يكفي اخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وان لم يكن عادلاً .

زمان الشارع .

قلت : اذا اطمأن الشخص بكون المتكلم هو المجتهد ـ كما هو المفروض ـ حصل القطع بالفتوى ، وحجيته بنفسه كما تقرر في الاصول . نعم اذا لم يحصل الاطمئنان اشكل الاعتماد كما لا يخفى . اللهم الا ان يقال : انها من الاستبانة العرفية ، فيشملها قوله (عليه السلام) : « حتى يستبين » ثم ان الظهور كاف في الأخذ ، فلا يلزم ان يكون كلامه نصاً في المطلب .

{الثاني ـ ان يخبر بها عدلان} وقد تقدمت حجية البينة ومعنى العدل .

{الثالث ـ اخبار عدل واحد ، بل يكفي اخبار شخص موثَّق يوجب قوله الاطمئنان وان لم يكن عادلا} على الأقوى ، وعلى هذا كان المدار في جميع الاعصار والامصار ، من زمن النبي (صلى الله عليه وآله) الى زماننا هذا ، وهو مع كونه طريقاً عقلائياً ممضاة من قبل الشارع مورث للاطمئنان غالباً .

ثم هل هو طريق تعبدي يجوز الأخذ به ، حتى مع الشك ، بل مع الظن بالخلاف ، ام يشترط فيه الظن بالوفاق ، ام عدم الظن بالخلاف ؟ احتمالات والاقوى الاول ، لا لبناء العقلاء اذ ربما يخدش

....

فيه بأن بناءهم على العمل اذا حصل الاطمئنان ، وان كان فيه تأمل ، بل يستفاد من الروايات من حجية قول الثقة مطلقاً ، كقوله (عليه السلام) : « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا » وقوله « عليك بزكريا بن آدم » و « عليك بالأسدي » و « أفيونس بن عبد الرحمن ثقة » وآية "الذكر" ، الى كثير من امثال ذلك مما تقدم شطر منه .

ان قلت : بالنسبة الى الحكم الكلي ، والناقل لقول المجتهد يخبر عن رأيه ، وبالالتزام يخبر عن الحكم ، ولا حجية له ، إذ رأي المجتهد موضوع والموضوع لا يثبت الا بعدلين ، لقوله (عليه السلام) : « والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة »[1] . والحاصل ان الدلالة المطابقية لخبر الواحد ، هو كون رأي المجتهد كذا ، وهو موضوع ولازمه ـ وهو كون الحكم كذا وان كان حكماً كلياً ـ يثبت بخبر الثقة ، الا ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية ، فحيث لم يثبت الموضوع لا وجداناً ولا شرعاً ، لم يثبت لازمه .

قلت : اولاً ـ هذا ليس من الموضوع وان تضمنه ، والا لزم كون الحاكي لقول الامام (عليه السلام) أيضاً من الموضوع ، لأنه يقول ان الإمام قال كذا ، وهذا اخبار عن كيف محسوس ، أو ان الامام

---

(١) الوسائل : ج ١٢ ص ٦٠ الباب (٤) من ابواب ما يكتسب به ح ٤ .

....

(عليه السلام) فعل كذا أوقرر كذا وهما من الأعراض ، اما الوضع كالاتكاء على اليد حالة الأكل ، أو الأين كالكون في الحمام حال الصلاة ، أو بقاء الوضع الأولي حال عمل غيره عملا ، او غير ذلك من المقولات المختلفة .

وثانياً : انه لو سلم كونه موضوعاً فحيث انه مما يرتبط بالحكم الشرعي يقبل فيه قول الواحد ، كإخبار ابي بصير بأن حماداً مثلا قال كذا عن الإمام (عليه السلام) ، فان اخبار أبي بصير ان حماداً قال كذا ، اخبار عن الموضوع وهوقول حماد ، ومع ذلك يقبل لمدخليته في الحكم ولا يطلب شاهد آخر على كون حماد قال كذا ، مع انه لوكان اخباراً عن الموضوع المجرد ـ كأن يقول قال حماد هذه الدار لزيد ـ احتيج الى شاهد ثان لاثبات اقرار حماد بذلك ، ولذا ترى الفقهاء يعتمدون على الواحد في باب الرجال وليس ذلك من باب الانسداد الصغير كما ربما يقال ، اذ لا عين لذلك في كلام القدماء ولا اثر ، وانما هو شيء حدث في كلام جملة من المتأخرين .

وثالثاً : لا نسلم ان الموضوعات كلها في غير مقام الشهادات ونحوها التي نص على لزوم التعدد اعم من الاثنين أو الاربعة لا تثبت الا باثنين . اذ قوله (عليه السلام) : « حتى يستبين » شامل لخبر الثقة قطعاً ، ولذا لو حذرثقة شخصاً عن فعل ، ثم فعله ووقع في المحذور معتذراً بأني لم اعلم ذلك لم يعذره العقلاء ، وقالوا بعد شهادة الثقة الأمر معلوم . وكيف كان فاعتماد العقلاء على الثقة بضميمة

الرابع ـ الوجدان في رسالته ، ولا بـد ان تكون مـأمونـة من الغلط .

قـوله (عليـه السلام) : « حتى يستبين » كـاف في المطلب. فتحصل انه لا يشترط حصول الاطمئنان من قول الثقة ، كما ان الاطمئنـان كاف ولو من غير الثقة .

{الرابع ـ الوجدان في رسالته ، لا بـد من ان تكون مـأمونـة من الغلط} وليس هذا إلا من باب الاطمئنـان المعول عليـه عند العقـلاء وصـدق الاستبانـة عليه ، فيشمله قـولـه (عليـه السـلام): « إلا ان تستبين » ، والا فليس دليل خاص على ذلك الا اشعار المكاتبات التي كانت بين الأئمة (عليهم السلام) وبين اصحابهم على حجية الكتابة في الجملة .

ثم ان الظاهر كفاية اصالة عدم الخطأ العقلائية .

ان قلت: لا تجري الاصالة المذكورة ،لاشتمال الكتب وخصوصاً المطبوعة منها على الخطأ .

قلت : اليسير من الخطأ لا يضر ، بالنسبة الى الاحكام الكثيـرة الموجودة في الرسالة ، كيف ولو افتى المجتهد شفاهـاً بمثل هـذه الكثرة من الأحكام لأخطأ في بعضها بمقتضى الطبيعة البشرية .

(مسألة ـ ٣٧) : إذا قلد من ليس له اهلية الفتوى ثم التفت وجب عليه العدول ، وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد . وكذا اذا قلد غير الاعلم وجب على الاحوط العدول الى الاعلم ،

(مسألة ـ ٣٧) : {اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى ثم التفت} الى ذلك {وجب عليه العدول} وهذا ليس عدولا الا صورة ، اذ هو في الحقيقة تقليد ابتدائي للجامع للشرائط .

{وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد} وقد تقدم الكلام فيه ، إلا ان نقول بالاجزاء ، اذا كان تقليده له على حسب الموازين الشرعية .

{وكذا اذا قلد غير الاعلم وجب على الأحوط العدول الى الاعلم} عند من يرى وجوب تقليد الاعلم ، ولكن قد يستشكل ، حتى عند من يرى وجوب تقليد الاعلم، بأن عمدة دليل وجوب تقليد الاعلم هو دوران الامر بين التعيين والتخيير ونحوه ، ودليل حرمة العدول هو الاجماع المدعى ، ودليل الاعلم لا يقاوم الاجماع لاحتمال التعيين في غير الاعلم ، فلايدور الأمر حينئذ بين تعيين الأعلم والتخيير بينه وبين غيره ، بل يحتمل تعيين كل واحد منهما ، فالاجماع بحاله .

إلا ان يقال : ان القدر المتيقن من الاجماع هو صورة التساوي ، فلا دليل على حرمة العدول في هذه الصورة . ولكن قد عرفت

واذا قلد الاعلم ثم صار بعد ذلك غيره اعلم وجب العدول الى الثاني على الاحوط .

الخدشة في الجانبين ، فالاقوى انه مختار بين البقاء على تقليد غير الأعلم والعدول الى الاعلم ، واما حال الأعمال السابقة فلا ينبغي الاشكال في صحتها وانها مثل ما لو مات المجتهد فقلد غيره في صحة تقليد الأول وعدم الاحتياج الى التدارك ، فتأمل .

ومن هذه المسألة يعرف الحال في قوله: {واذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره اعلم وجب العدول الى الثاني على الاحوط} ويزيد هنا استصحاب تعين الاعلم السابق ، ولكن فيه ان موضوعه الاعلمية فمع انتفائه لا يجري الاستصحاب .

(مسألة ـ ٣٨) : ان كان الاعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فان امكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط ، والا كان مخيراً بينهما .

(مسألة ـ ٣٨) : {ان كان الاعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين} فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الاعلم الامر واضح ، واما على مبني من يوجب تقليد الاعلم {فان امكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط} .

وربما يقال من الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامي او السيرة على ذلك ، ففيه : أما الاتفاق فغير مسلم ان لم يكن مسلم العدم ، فان هذه المسألة غير معنونة في كلام جمع من العلماء ، واما السيرة فحجيتها ليست الا من حيث امضاء المعصوم ، وذلك غير ثابت مضافاً الى احتمال استناد ذلك الى عدم لزوم تقليد الاعلم .

{والا كان مخيراً بينهما} والظاهر ان مراده التخيير في خصوص المسألة التي لا يمكن الاحتياط فيها ، لا انه لو لم يمكن الاحتياط في بعض المسائل تخير مطلقاً ، اذ لا وجه للتخيير الا قاعدة العسر والحرج ، او عدم امكان الاحتياط ، للتضاد ونحوه ، وذلك يقتضي الاقتصار على مورده ، فلو لم يمكن الاحتياط في باب صلاة الجمعة مثلا وامكن في باب صلاة الميت لزم وهكذا . ثم ان حال الاكثر من الاثنين حال الاثنين فيما ذكر ، لعموم ما تقدم من الادلة .

(مسألة ـ ٣٩) : اذا شك في موت المجتهد ، أو في تبدل رأيه ، او عروض مايوجب عدم جواز تقليده ، يجوز له البقاء الى ان يتبين الحال .

(مسألة ـ ٣٩) : {اذا شك في موت المجتهد ، او في تبدل رأيه ، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده ، يجوز له البقاء الى ان يتبين الحال } لاستصحاب جواز التقليد أو استصحاب الحكم ، بمعنى انه كان تكليفه صلاة الظهر يوم الجمعة ، فيشك في تبدل تكليفه فالاصل البقاء ، ولكن قد تقدمت المناقشة في استصحاب الحكم بأن المراد منه ، ان كان التكليف الظاهري ، فعلى مبنى من يقول بعدم الحكم في الظاهر ، وانما هو تنجيز واعذار ، لا حكم حتى يستصحب وان كان التكليف الواقعي فلا يقين بذلك ، اذ لا يعلم ان صلاة الظهر في يومها هو التكليف الواقعي ، فتأمل .

هذا كله في الشك الطارىء ، اما الشك الساري فانسحاب الحكم السابق فيه مبني على حجيته وهو محل الخلاف . هذا ، ولكن اذا كان الأمر مورداً للفحص العقلائي لم يكف الاستصحاب للزوم الفحص حتى في الشبهات الموضوعية على المختار ، فتأمل .

(مسألة ـ ٤٠) : اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره ، فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو .

(مسألة ـ ٤٠) : {اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع او لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو} لا يحتاج الى الاعادة والقضاء ، أما في صورة المطابقة للواقع فلأن المطلوب ليس اكثر منها ، سواء طابق فتوى المجتهد ام لا ، اذ المجتهد طريق صرف منجز عند الاصابة ، ومعذر عند الخطأ ، ولا موضوعية له اصلا كسائر الطرق والامارات ، واحتمال البطلان لأنه يلزم ان يكون العمل بدلالة ولي الله ، ولا دلالة هنا ، في غير محله اذ المراد الائمة في مقابل الاعداء ، وقد تقدم البحث حول ذلك فراجع .

واما في صورة التطابق لفتوى المجتهد فيقع الكلام فيه في مقامين :

الأول : في المعيار في المجتهد الكافي لصحة عمله في صورة المطابقة ، فنقول : الظاهر ـ عند معتبر استمرار الشرائط ـ هو اعتبار المجتهد حين الالتفات الى ذلك لا حين العمل ، لان المجتهد حين العمل ليس فعلا حجة ، والرجوع الى المجتهد فعلا انما هولحكم القضاء والاعادة ، كما تقدم في المسألة السادسة عشرة ، ولكن لا يخفى انه بناءً على جواز تقليد الميت ـ ولو ابتداءً ـ يكفي الرجوع الى

....

كل واحد منهما في سقوط القضاء والاعادة او ثبوتهما .

الثاني : انه لو افتى بسقوط القضاء والاعادة لم يؤثر في الواقع ، بمعنى انه لو كانت صلاته باطلة عوقب على اصل الصلاة لأنه حين الاتيان لم يكن مطابقاً للواقع ولا مستنداً الى الحجة ، وقد تقدم تفصيل ذلك هناك .

ثم هل احتمال مطابقة عمله حين الاتيان للواقع او الامارة كاف في عدم وجوب الاعادة والقضاء ام لا ؟ قولان :

الأول : الكفاية بحجة ان الشك بعد الوقت او الفراغ لا اعتبار به ، مضافاً الى انه بالنسبة الى القضاء تجري اصالة العدم ، لأن القضاء بأمر جديد . الا ان يقال : ان القضاء والاداء من باب تعدد المطلوب ، كما دل على ذلك بعض الروايات في باب الصوم ، بأن الله كلف العباد صوم شهر رمضان في تمام السنة ، فان لم يتمكن من الاتيان به في شهر رمضان يأتي به في غيره ، . وعليه فالعلم بأصل المطلوبية حاصل ويشك في المسقط ، فالأصل عدمه ويلزم الاتيان به ، فتأمل .

الثاني : عدم الكفاية ، لأن الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ، ولكن الأقوى هو الاول لاصالة الصحة ، التي هي من القواعد الكلية المسلمة المعمول بها في جميع ابواب الفقه التي تدل على صحتها ـ مضافاً الى الاجماع المنقول مستفيضاً ،وسيرة المتشرعة بل

....

وغيرهم - موثقة سماعة عن الباقر (عليه السلام) : « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو »[١] ويدل عليها في خصوص باب الطهارة والصلاة قول الصادق (عليه السلام) في خبر سماعة : « كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا اعادة عليك فيه »[٢] . فإن عمومها يشمل جميع الصور التي منها ما نحن فيه .

واما ان الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ، ففيه ان الاصل مدفوع بالدليل ، ولكن ذلك فيما اذا لم يعلم وجه العمل وانه كيف اتاه اما لو علم وعرف انه كان مخالفاً للامارة ، واحتمل موافقته للواقع لم يكف اذ الامارة يجب اتباعها كما لا يخفى .

(تتمة)

لو علم بأن اعماله مطابقة لفتوى المجتهد ، لكن يعلم بعدم مطابقتها للواقع ، لم يكف في الحكم بعدم القضاء والاعادة بخلاف العكس ، لما تقدمت الاشارة اليه من ان فتوى المجتهد طريق ، فحجيته انما هو ، ما لم ينكشف الخلاف بخلاف الواقع ، فلو عمل بلا تقليد ، ثم قلد مجتهداً يقول بصحتها ثم اجتهد بنفسه ، ورأى

---

(١) الوسائل : ج٥ ص ٣٣٦ الباب (٢٣) من ابواب الخلل ح ٣ .

(٢) الوسائل : ج ١ ص ٣٣١ الباب (٤٢) من ابواب الوضوء ح ٦ .

والا فيقضى المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الاحوط ، وان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن .

مخالفتها للواقع لزم عليه القضاء والاعادة .

{والا} يعلم مطابقتها للواقع أو لفتوى المجتهد ، ولم يحتمل ذلك { فيقضى المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الاحوط ، وان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن} بطلانه ، أما علما أو تقليداً ، فمورد القضاء ينحصر بموارد العلم بمخالفة المأتي للواقع ولو تنزيلا ، وكون تلك المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب الرجوع اليه فعلا ، اما لو يعلم بمخالفته للواقع ـ بأن علم مطابقته له ـ او قلد من يقول بالمطابقة او كان مخالفاً ولكن قال مجتهده بعدم وجوب القضاء لم يجب القضاء ، فالصور خمسة : لأنه اما ان يعلم بمخالفته للواقع ، أو بالمخالفة للفتوى ، أويشك ، وعلى التقديرين الاولين اما ان تكون المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب تقليده فعلا أولا ، فان علم بمخالفته للواقع واوجب مجتهده القضاء ، وكذا ان علم بالمخالفة لفتوى المجتهد واوجب القضاء ، وأن علم بالمخالفة للواقع او لفتوى المجتهد ولم يوجب المجتهد القضاء ، فلا اشكال في عدم القضاء أيضاً ، وانما الكلام في صورة الشك في كيفية ما عمل ، والظاهر عدم لزوم القضاء لقاعدة اصالة الصحة الجارية حتى في اعمال نفس الشخص .

قال المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني (رحمه الله) :
[وحيث ان العمدة من مدار هذا الأصل هي السيرة التي لا يختص

....

بالمسلمين بل من كل ذي دين فهي غير مختصة بخصوص عمل الغير ، بل السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشك اذا تعلق بعباداته ومعاملاته الصادرة منه قبلا ، وقلّما يتفق لاحد عدم الشك في اعماله الماضية] ، انتهى .

هذا مضافاً الى قاعدة الفراغ المعول عليها ، بل استفاض نقل الاجماع عليها ، وتقتضيها جملة من الاخبار الواردة في باب الوضوء والصلاة ونحوهما التي اعمها صحيحة محمد بن مسلم الآتية في المسألة (٤٥) وسيأتي عدم اختصاصها بصورة عدم الشك على تقدير الالتفات .

واما كون الوجه في عدم لزوم القضاء هو ان القضاء بأمر جديد ولم يعلم الأمر ، او كون موضوع القضاء فوت الواجب ولا يمكن احرازه بالاصل ، ففيه ما تقدم من ان القضاء والاداء شيء واحد بنحو تعدد المطلوب ، كما يدل عليه بعض روايات باب الصوم فيجري الاستصحاب ، مع ان الفوت المأخوذ موضوعاً مجرد ترك الواجب ، لا انه عنوان وجودي حتى لا يمكن احرازه بالاصل .

وكيف كان ، فهذا كله فيما اذا شك بعد العمل ، اما اذا كان الشك مقارناً للعمل فلا يجري اصل الصحة وقاعدة الفراغ ، الا في موارد جريان قاعدة التجاوز ، كالصلاة والغسل والتيمم ، وكالوضوء

....

على ما يستفاد من بعض الأخبار وان لم يقل به المشهور .

ولا يخفى ان ما تقدم من عدم لزوم القضاء انما هو فيما اذا علم الاتيان بأصل العمل وكان الشك في صحته وبطلانه ، اما اذا شك في اصل الاتيان به ـ كما لو كان غير مبال بالجهات الدينية حتى انه لا يعرف هل اتى في "رمضان" بالصيام ام اتى بالصلاة والوضوء وهكذا ـ فاللازم الاتيان بكل ما شك في الاتيان به ، ولا يكفي الظن بالفراغ ، او الأخذ بالقدر المتيقن ، لأنه علم بتنجز التكليف ولم يعلم بالفراغ ، وقد عرفت جريان الاستصحاب في مثله ، اللهم الا ان يقال بكفاية المتيقن على ما يأتي في كتاب الصلاة في مسألة الشك ، انتهى .

نعم لو كان الشك في القضاء ناشئاً من الشك بالتكليف ـ كما لو شك في ان بلوغه كان في سن خمس عشرة ، ام في سن اربع عشرة ـ فقد قال في المستمسك [لا ريب في عدم وجوب القضاء لأصالة البراءة][1] ، ولكن فيه تردد ، لاحتمال كون احتمال التكليف المنجز منجزاً ، ولكن هذا فيما اذا كان ملتفتاً حين التكليف الى بلوغه ، وأما لو لم يلتفت الى بلوغه فأصل البراءة مانع منه ، وسيأتي في المباحث الآتية بعض ما يرتبط بالمطلب .

---

(١) المستمسك : ج ١ ص ٦٨ .

(مسألة ـ ٤١) : اذا علم ان اعماله السابقة كانت مع التقليد ، لكن لايعلم انها كانت عن تقليد صحيح ام لابنى على الصحة .

(مسألة ـ ٤١) : {إذا علم ان اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن تقليد صحيح ام لا بنى على الصحة} ويتصور ذلك فيما اذا قلد شخصاً ثم بعد مدة شك في انه هل كان حين التقليد جامعاً للشرائط ام لا ، ولكنه في الحال الحاضر جامع للشرائط وقد خالف فتواه الأول ، وفيما اذا قلد شخصاً ثم اجتهد هو بنفسه وخالف فتواه فتوى مجتهده مع الشك في ان تقليده للأول كان تقليداً صحيحاً ام لا ، وفيما اذا قلد شخصاً ثم خرج عن قابلية التقليد بالفسق ونحوه وقلد آخر مع المخالفة ، وفيما اذا عدل عنه اختياراً بناءً على جوازه كما هو المختار ، أو صار غيره أعلم بناءً على وجوب العدول الى الاعلم . ثم انه حين الشك يبني على الصحة ، بمعنى ان تقليده كان صحيحاً ، فلا تبعة عليه من حيث بطلان التقليد لأصالة الصحة المسلمة .

(مسألة ـ ٤٢) : اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط ام لا وجب عليه الفحص .

(مسألة ـ ٤٢) : {اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط ام لا وجب عليه الفحص} اذا كان الشك سارياً ، بأن قلد ثم شك في اجتماعه للشرائط من اول الامر ، وذلك لأن الشك في الحجية ، لا يفرق فيه بين الشك الابتدائي والاستمراري ، فكما يجب الفحص في مشكوك الحجية ابتداءً يجب في مشكوكها بعد التقليد . واما اذا كان الشك طارئاً فلا مانع من الاستصحاب والبناء على بقائها ان لم يكن من مورد الفحص العقلائي .

ثم في مورد الشك الساري يكون حاله بالنسبة الى الأعمال السابقة حال من لم يقلد ان تبين بعد الفحص عدم اهليته .

(مسألة - ٤٣) : من ليس اهلا للفتوى يحرم عليه الافتاء .

(**مسألة - ٤٣**) : {من ليس اهلا للفتوى يحرم عليه الافتاء}

يقع الكلام في مقامين :

الأول : في جواز افتائه .

والثاني : في جواز الاخذ بفتواه .

اما الأول فنقول : قد يكون من ليس اهلا للفتوى من جهة عدم علمه بالاحكام الشرعية ، وهذا لا اشكال في حرمة افتائه وان طابق الواقع .

وتدل على ذلك روايات مستفيضة :

فعن أبي عبيدة قال : قال أبو جعفر (عليه السلام) : « من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه »[١] .

وعن مفضل بن يزيد قال : قال ابو عبد الله (عليه السلام) : « انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال : انهاك ان تدين الله بالباطل ، وتفتي الناس بمالا تعلم »[٢] .

وعن النبي (صلى الله عليه وآله): «من افتى الناس بغير علم

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٩ الباب (٤) من ابواب صفات القاضي ح ١ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١٠ الباب (٤) من ابواب صفات القاضي ح ٢ .

....

فليبتوأ مقعده من النار»(١)

وعن موسى بن بكر قال : قال ابو الحسن (عليه السلام) : « من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء »(٢) ، الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ذكروها في كتاب القضاء .

واما الثاني : وقد يكون من جهة عدم اجتماعه لبعض الشرائط الأخر ، كما لو كان فاسقاً، أو امرأة ، أو غير بالغ ، أو نحو ذلك ، وظاهر بعض الحرمة حتى بالنسبة اليه .

وربما يستدل لذلك ، بأن الافتاء منصب للنبي (صلى الله عليه وآله) والامام من بعده ، ولا يجوز بغير اذنهما ، ولا اذن مع فقد بعض الشرائط .

وفيه : ان الادلة الدالة على حرمة الافتاء في الجملة ، والدالة على جوازه في الجملة كلتيهما ناظرتان الى الافتاء بغير علم أو بعلم ، وليستا في مقام الحرمة والحلية من سائر الجهات . وكون الافتاء منصب النبي (صلى الله عليه وآله) والامام (عليه السلام) غير مناف لجوازه لغيرهما باجازتهما ، والمفروض اجازة القول بالعلم او بالهدى ، فلو علم احد ، مسألة واحدة ، أو كان على هدى من الله

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٦ الباب (٤) من ابواب صفات القاضي ح ٣٣.
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ١٦ الباب (٤) من ابواب صفات القاضي ح ٣١.

وكذا من ليس اهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس ،

تعالى جاز ان يقولها وان لم يكن يعرف غيرها ، وكذلك يجوز للمقلد نقل فتوى مجتهد جامع للشرائط لأنه من اقسام الهدى ، اذ هو طريق فعلي وليس من الاغراء بالجهل في شيء .

وهنا قول بالتفصيل بين ما لو كان الفتوى اغراءً بالجهل ، بأن ظنَّ المستفتي ، انه جامع للشرائط فيسأله ثم يعمل بقوله فهو غير جائز ، لأن المفتي يوقع المستفتي فيما لا يجوز له ، فانه يعمل بقوله وهو غير جائز بعدم جواز تقليد غير الجامع للشرائط والا جاز ، وفيه تأمل .

وأما الأخذ بفتواه فلا اشكال في حرمة اتباع فتوى غير العالم بالحكم لحرمة اتباع ما ليس بعلم ولا بمنزلته ، قال تعالى : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم** ﴾[1] ، واما اتباع فتوى غير جامع الشرائط فان اطمأن صدقه وان ما يقوله مطابق لمدلول الادلة فالظاهر انه لا مانع منه لمكان الاطمئنان والا فلا . هذا كله في غير من يفقد شرط كونه اثني عشريا والا فلا يجوز بأي حال كان لاطلاقات ادلة المنع .

{وكذا من ليس اهلا للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس} اما اذا كان عدم اهليته لعدم علمه ، فيقع الكلام تارة في قضائه بنفسه واخرى في الترافع اليه .

اما قضاؤه بنفسه فيحرم بلا اشكال ، وادعي عليه الاجماع ،

---

(١) سورة الاسراء : الآية ٣٦.

....

ويدل عليه مستفيض الروايات :

فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة »[١] .

وعن سليمان بن خالد عنه (عليه السلام) قال : « اتقوا الحكومة ، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي »[٢] الى غير ذلك .

أقول : وانما يجوز القضاء للعلماء لأنهم نواب الأئمة (عليهم السلام) ، ولا ينافي جواز قضائهم الحصر المذكور في هذا الخبر وغيره .

واما الترافع اليه فلا يجوز ، قال الصادق (عليه السلام) في خبر ابن طيار : « انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه ، والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى ، قال الله تعالى : ﴿ **فسئلوا اهل الذكر ان**

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١١ الباب (٤) من ابواب صفات القاضي ح ٦ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٧ الباب (٣) من ابواب صفات القاضي ح ٣ .

....

كنتم لا تعلمون ﴾»[١] .

واما ان كان لفقده سائر الشرائط ، فان كان من جهة عدم كونه اثني عشرياً، فلا اشكال في حرمة قضائه والترافع اليه ، أما حرمة قضائه فعن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال : قال امير المؤمنين (عليه السلام) لشريح : « يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي »[٢] الى غير ذلك ، وهو من الضروريات فلا يحتاج الى التطويل .

واما حرمة الترافع اليه فلروايات مستفيضة مضافاً الى الاجماع : فعن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) : في رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى الا ان يرافعه الىهؤلاء «كان بمنزلة الذين قال الله (عز وجل) : **﴿ ألم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا ان يكفروا به ﴾** الآية»[٢]، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة ، كمقبولة عمر بن حنظلة[٣] وفيها « من تحاكم اليهم في حق او باطل فأنما تحاكم الى طاغوت »[٤] وغيرها .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٢ الباب (٤) من ابواب صفات القاضي ح ١٤ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٦ الباب (٣) من ابواب صفات القاضي ح ٢ .
(٣) الوسائل : ج ١٨ ص ٣ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٢ .
(٤) الوسائل : ج ١٨ ص ٣ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٤ .

....

واما ان كان لفقده العدالة ، فالظاهر انه كفقده الاثني عشرية في حرمة القضاء والترافع ، وتدل عليه رواية الاحتجاج عن العسكري (عليه السلام) وفيها : « وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر ، والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها . . . فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم ، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم »[١] ، الحديث . والظاهر ان التقليد في هذه الرواية اعم من الترافع ، كما يكون في اليهود كذلك ، وان كان لفقد الرجولية ، فكذلك لم يجز ، لما دل على عدم قضاء المرأة مما تقدم في شرائط التقليد .

واما ان كان لفقده الفقاهة المطلقة عند مشترطها ، أو نحو ذلك ، فالظاهر انه لا مانع من قضائه والرجوع اليه ، فعن رواية ابي خديجة عن أبي عبد الله (عليه السلام) : « ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ، فاني قد جعلته قاضياً ، فتحاكموا اليه »[٢] . بل قد تقدم ويأتي في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى جواز قضاء المقلد على طبق فتاوي المجتهد والله العالم .

---

(١) الاحتجاج : ج ٢ ص ٢٦٣ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٤ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٥ .

وحكمه ليس بنافذ ولا يجوز الترافع اليه ولا الشهادة عنده ، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وان كان الآخذ محقاً .

{وحكمه ليس بنافذ} لعدم نصبه عمن له النصب ، والاصل عدم النفوذ {ولا يجوز الترافع اليه} لما تقدم {ولا الشهادة عنده} لانه نوع من الاعانة ، مضافاً الى ان حضوره في المجلس محرم اذا كان من العامة .

قال محمد بن مسلم : مرّ بي أبو جعفر أو أبو عبد الله (عليه السلام) وانا جالس عند قاضي بالمدينة ، فدخلت عليه من الغد فقال لي : «ما مجلس رأيتك فيه أمس»؟ قال فقلت : جعلت فداك ان هذا القاضي لي مكرم فربما جلست اليه . فقال لي : « وما يؤمنك ان تنزل اللعنة فتعم من في المجلس »[١] .

مضافاً الى انه من التحاكم المنهي عنه ، فيكون حاله حال الترافع .

{والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وان كان الآخذ محقاً} ديناً كان أم عيناً كلياً ام جزئياً ، لمقبولة عمر بن حنظلة قال (عليه السلام): « من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الجبت والطاغوت المنهي عنه، وما حكم له به فانما يأخذ سحتاً وان

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٥ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ١٠ .

....

كان حقه ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت ومن أمر لله عزوجل أن يكفر به »[١]، الحديث. بل ربما ادعي عليه الاجماع .

وذهب بعض الى ان المحرم هو الترافع ، والأخذ بحكمه ، اما المال فهو حلال جائز التصرف فيه ، لقول الصادق (عليه السلام) في خبر عبد الله بن سنان : « ايما مؤمن قدم مؤمناً في خصومة الى قاض أو سلطان جائر فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الاثم »[٢].

وعن علي بن فضال قال : قرأت في كتاب ابي الأسد الى ابي الحسن الثاني وقرأته بخطه ، سأله ما تفسير قوله (تعالى) : ﴿ ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام ﴾[٣] فكتب بخطه : « الحكام القضاة » ثم كتب تحته : « هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في اخذه ذلك الذي قد حكم له اذا كان قد علم انه ظالم »[٤].

وعن ابي عبد الله (عليه السلام): «الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم اهل الجاهلية فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم

---

(١) الاحتجاج : ج ٢ ص ١٠٦ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٢ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ١ .
(٣) سورة البقرة : الآية ١٨٨ .
(٤) الوسائل : ج ١٨ ص ٥ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٩ .

الا اذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده .

الجاهلية »[١] . بضميمة ان من المعلوم ان وصول مال الشخص اليه حكم الله تعالى .

واجيب عن المقبولة بأن قوله (عليه السلام) : "فإنما يأخذ" مؤول بالمصدر أي اخذه ، ونحن نسلم ان الأخذ حرام ، ولكن الكلام في المال المأخوذ .

ولكن لا يخفى ان قوله (عليه السلام) : « سحتاً » يدل على كون المال سحتاً ، اذ الأخذ لا يصدق عليه سحت . اللهم الا ان يقال : ان السحت كما يفسره المجمع وغيره بمعنى الحرام ، وحمل الحرام على الاخذ لا اشكال فيه . ثم انه يرد على المقبولة ان المراد بكون المال سحتا ، انه سحت بقول مطلق فيلزم ان يكون المال الحلال الطاهر ، كالخمر بعد حكم الحاكم الجائر ، وهو مما لم يقل به احد . وفي الكلام طول ، يأتي في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى .

ثم ان مورد المقبولة وان كان قضاة العامة ، الا ان الظاهر عموم الحكم لكل قاض فاقد للشرائط ، فيشمل قضاة الشيعة الحاكمون بغير قوانين الاسلام ، لتعليل الامام (عليه السلام) ذلك بقوله : « لأنه اخذه بحكم الطاغوت ومن امر الله ان يكفر به » .

{إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده} ولو لامتناع خصمه

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١١ الباب (٤) من ابواب صفات القاضي ح ٧.

....

من المرافعة الا اليهم ، فيكون للممتنع حراماً ولهذا حلالاً ، ويدل على الجواز حينئذ ترافع الامام السجاد (عليه السلام) مع زوجته الخارجية الى والي المدينة وترافع احد الباقرين (عليهما السلام) مع بعض مدعي امواله الى القاضي وفلجه في الدعوى وقوله (عليه السلام) :

« ان عادت العقرب عدنا لها وكانت النعل لها حاضرة »

بل ترافع أمير المؤمنين (عليه السلام) مع اليهودي الى شريح ، وترافع النبي (صلى الله عليه وآله) مع المدعي الى أبي بكر وعمر ، إلى غير ذلك ، مضافاً الى ادلة "لا ضرر"[(١)] **﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**[(٢)] و **﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾**[(٣)] ، بل في جملة من النصوص اشعار اليه :

ففي رواية أبي بصير المتقدمة نزّل الإباء ، عن الترافع الا الى قضاة الجور منزلة الذين قال الله تعالى : ﴿ **ألم تر** . . . ﴾ الآية . دون من يريد التحاكم الى حاكم العدل[(٤)] .

وكذلك قوله (عليه السلام) في حديث « يا ابا محمد أنه لو كان

(٢) سورة الحج : الآية ٧٨ .
(٣) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .
(٤) الوسائل : ج ١٨ ص ٣ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٢ .

....

لك على رجل حق فدعوته إلى حكام أهل العدل فأبى عليك إلا ان يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت »[١] الحديث إلى غير ذلك ، ولذا ذهب غير واحد من الفقهاء الى الجواز في هذه الصورة خلافاً لجماعة ، بل عن الأكثر المنع عنه لاطلاق الادلة المحرمة ، وقد عرفت ما فيها . وحيث ان هذه المسألة لا ترتبط بالمقام لم نطل الكلام حول خصوصياتها .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٣ الباب (١) من ابواب صفات القاضي ح ٣ .

(مسألة ـ ٤٤) : يجب في المفتي والقاضي العدالة .

(مسألة ـ ٤٤) : {يجب في المفتي والقاضي العدالة} اما المفتي فقد تقدم وجه اشتراط العدالة فيه ، واما القاضي فلبعض الروايات :

منها : عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « اتقوا الحكومة ، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي ـ[كنبي]ـ او وصي نبي »[1] .

ومنها : مقبولة عمر بن حنظلة ، وفيها : « الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث »[2] ، الحديث ، فان ذكر الاعدلية يدل على كون العدالة مفروغاً عنها ، كما ان الافقهية والاصدقية كذلك .

ومنها : رواية الاحتجاج قال : « فانه من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة العامة فلا تقبلوا منا عنه شيئاً ولا كرامة ، وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك ، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره بجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا »[3] . فانها وان كانت في مورد الفتاوى الا ان العلة عامة وهي منصوصة ،

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٧ الباب (٣) من ابواب صفات القاضي ح ٣.
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٧٥ الباب (٩) من ابواب صفات القاضي ح ١
(٣) الاحتجاج : ج ٢ ص ٢٦٤ .

وتثبت العدالة بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة او الاطمئنان بها ، وبالشياع المفيد للعلم .

فيجوز التعدي عنها ، الى غير ذلك من الاخبار المشعرة .

هذا كله مضافاً الى الاجماع الذي ادعاه غير واحد على اشتراط العدالة في القاضي .

{وتثبت العدالة بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة او الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم} وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة والعشرين فراجع .

(مسألة ـ ٤٥) : اذا مضت مدَّة من بلوغه وشك بعد ذلك في ان اعماله كانت عن تقليد صحيح ام لا ، يجوز له البناء على الصحة في اعماله السابقة ، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا .

(مسألة ـ ٤٥) : {إذا مضت مدَّة من بلوغه وشك بعد ذلك في ان اعماله كانت عن تقليد صحيح ام لا ، يجوز له البناء على الصحة في اعماله السابقة} لأصالة الصحة {وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا} لأنه مكلف في الحال بالعمل الصحيح ، ولا يتمكن منه الا بالحجة التي هي اما الاجتهاد او التقليد او الاحتياط ، فيجب عليه تصحيح العمل بالاتيان به بأحد الانحاء الثلاثة .

لا يقال: صحة الأعمال السابقة تلازم صحة الأعمال اللاحقة ، فالتفكيك بينهما بالتزام الصحة في الأعمال السابقة ووجوب التصحيح في الاعمال اللاحقة تفكيك بين المتلازمين .

لأنا نقول : مقتضى القاعدة الأولية هو البطلان في الجميع ، الا ان الدليل دل على الصحة في الأعمال الماضية : ففي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو »[1] . مضافاً الى الروايات الواردة في امر الصلاة والوضوء وغيرهما ، فيبقى الباقي ـ وهي الاعمال الآتية ـ محتاجاً الى التصحيح .

---

(١) الوسائل : ج ٥ ص ٣٣٦ الباب (٢٣) من ابواب الخلل ح ٣ .

....

نعم الظاهر من الصحيحة وغيرها ، ترتيب آثار الصحة الى الآخر ، فلو شك في النكاح وانه كان عن صيغة صحيحة ام لا مثلا ، يجب عليه النكاح ثانياً ، وقد تقدم في المسألة الأربعين ما ينفع المقام فراجع .

ثم ان الفرق بين هذه المسألة ، والمسألة الواحدة والأربعين ، ان ههنا يشك في اصل التقليد ، وهناك يعلم بالتقليد ، ويشك في صحته . مثلاً : قد يشك في ان الصلاة التي صلاها هل كانت مع التقليد ام لا ، وقد يعلم انه كانت مع التقليد لكن يشك في ان تقليده كان صحيحاً ، ام كان تقليداً عمن لم يجمع الشرائط ، فتأمل .

(مسألة ـ ٤٦) : يجب على العامي ان يقلّد الاعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم او عدم وجوبه ، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم اذا افتى بعدم وجوب تقليد الاعلم ،

(مسألة ـ٤٦) : {يجب على العامي انيقلّد الاعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم او عدم وجوبه} الا اذا استقل عقله بعدم لزوم تقليد الأعلم ، وقلنا بأن مسألة التقليد حتى من هذه الجهة من المسائل العقلية لا الشرعية .

والحاصل انه اذا شك في جواز تقليد الأعلم وعدم جوازه ، لزم ان يرجع في هذه المسألة الى الأعلم ، لأنه اذا رجع الى غير الأعلم وافتاه بعدم وجوب تقليد الأعلم ، فقلّد غير الأعلم ، وكان في الواقع يجب تقليد الاعلم ، كانت اعماله صادرة عنه بغير حجة ، فان خالفت الواقع صح عقابه .

نعم اذا لم يقلد الأعلم في هذه المسألة وقلده في سائر المسائل ابتداءً صح قطعاً ، بل هو من المستقلات العقلية بعد تمامية اصل جواز التقليد ، اذ مسألة تقليد الأعلم او غيره طريقي لا موضوعي كما لا يخفى .

{ولا يجوز} للشاك في جواز تقليد غير الأعلم {ان يقلد غير الأعلم اذا افتى بعدم وجوب تقليد الأعلم} فقلد غير الأعلم ، أما إذا قلده في هذه المسألة فأجاز طرفيها فقلد الأعلم فانه وان كان عن تقليده لكنه صحيح ، اذ هو بالنتيجة تقليد الأعلم .

بـل لو افتى الأعلم بعـدم وجوب تقليـد الأعلم يشكل جـواز الاعتمـاد عليـه ، فـالقـدر المتيقن للعـامي تقليـد الاعلم في الفرعيات . لـه

{بـل لـو افتى الأعلم بعـد وجـوب تقليـد الأعلم يشكـل جـواز الاعتماد عليه} لا اشكال فيه اصلا في فرض شك العامي ، كما عن غير واحد من المعلقين ، واي فرق بين هذه المسألة ومسألة تقليد الحي في جواز البقاء على تقليد الميت الذي قد سبق منه (رحمه الله) الجـزم به من انه تقليد في حكم التقليد .

نعم لو استقل عقل العامي بعدم الجواز ، لم ينفعـه فتوى الأعلم بالجواز فهـذه المسألة كسائـر مسائـل حكم التقليد من تقليـد الأورع وعـدمه وتقليـد الميت وعدمـه ، وجـواز الـرجـوع عن الحي الى الحي وغيرها كلها غير مرتبطة في مـرحلة التقليد وعـدمه بـالمسائـل الفرعيـة التقليدية ، فلو استقل العامي بأحد الطريقين جازت مخالفة مجتهده في ذلك ، وان لم يستقل لزم عليه اتباعه . نعم لـو كان دليـل شرعي في البين لم ينفع الاعتماد على العقل كما لا يخفى .

وبما ذكر يشكل قوله : {فالقـدر المتيقن للعامي تقليـد الأعلم في الفرعيات} وان شئت قلت : ان المسألة ان كـانت من الفرعيـات فلا معنى لقـوله {بـل لو افتى} الى آخـره ، وان كانت من العقليـات فلا معنى لقوله {يجب على العامي} الى آخره .

ثم انـك قد عـرفت فيما سبق عـدم وجوب تقليـد الاعلم وجواز الأخذ بقول احد المجتهدين مطلقاً ، ومنه يعلم الحال في المسألة الآتية .

(مسألة ـ ٤٧) : اذا كان مجتهدان احدهما اعلم في احكام العبادات ، والآخر اعلم في المعاملات ، فالأحوط تبعيض التقليد ، وكذا اذا كان احدهما اعلم في بعض العبادات مثلا ، والآخر في البعض الآخر .

(مسألة ـ ٤٧) : {اذا كان مجتهدان} او اكثر {احدهما اعلم في احكام العبادات والآخر اعلم في المعاملات} او احدهما اعلم في الصلاة والآخر في الزكاة والحج والثالث في بقية الفقه {فالاحوط تبعيض التقليد} بأن يقلد الأعلم في كل باب {وكذا اذا كان احدهما اعلم في بعض العبادات مثلا ، والآخر في البعض الآخر} .

قالوا : لأن دليل تقليد الأعلم ـ وهو بناء العقلاء وغيره ـ اعم من الاعلم في الكل وفي البعض ، ولكن قد عرفت ما فيه .

(مسألة ـ ٤٨) : اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه اعلام من تعلم منه ،

(مسألة ـ ٤٨) : {إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه اعلام من تعلم منه} يقع الكلام فيه في مقامات :

الأول : ان وجوب الاعلام هل يختص بهذا الناقل ام يعم غيره .

الثاني : هل يختص بصورة نقل الفتوى باباحة الواجب او الحرام ام يعم غيرهما مطلقاً .

الثالث : هل ان وجوب الاعلام عام حتى اذا وافق نظر الناقل للكلام المنقول المخالفِ لفتوى المنقول عنه ام يختص بصورة عدم موافقة نظره لنقله الخطأي .

فنقول : اما المقام الأول فالظاهر عدم اختصاص الوجوب بهذا الناقل بل يعم كل من علم بذلك ، اذا كان مقلداً لهذا المجتهد ، او هو المجتهد ، او مجتهداً يرى رأيه ، أو مقلداً لمن يرى رأيه ، لأن ادلة تبليغ الاحكام عامة لكل احد ، واما المخالف له تقليداً او اجتهاداً ، او المحتاط الشاك في صحة فتواه ، فلا يجب عليه لأنه لا يرى انه حكم الله او انه لا يعلم انه كذلك ، فتأمل .

نعم الأرجح في النظر اولوية الوجوب بالنسبة الى الناقل ، لاستناد عمل العامي الخطأي الى نقله ، فهو من قبيل الاضلال . نعم لا يلحقه وزر المضل قبل تنبهه بخطئه لو كان اتقن في النظر

....

والنقل بالموازين الشرعية العقلائية .

وتدل عليه رواية ابن ابي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج قال : كان ابو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه ، فلما سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فأعاد عليه المسألة، فأجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة . فقال له ابو عبد الله (عليه السلام) : « هو في عنقه » . قال : « أولم يقل : وكل مفت ضامن »[١] .

ومثلها سائر الروايات الدالة على ضمان المفتي ، ومثل ما روي عن ابي عبيدة ، قال : قال ابو جعفر (عليه السلام) : « من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه »[٢] .

اما الاستدلال لذلك بالتسبب ونحوه فهو مما يحتاج الى الدليل لا انه دليل شرعي بنفسه وان كان مؤيداً عقلياً ، ومثله الاستدلال بما دل على ضمان المفتي بتقليم الاظافر في باب الحج ، او ضمان من حفر بئراً فوقع فيها شخص ، او ما دل على حرمة تنجيس الغير او نحو ذلك ، فانها كلها في موارد خاصة ولا تفيد الا ما يفيده الاستقراء

---

(١) الكافي : ج ٧ ص ٤٠٩ باب ان المفتي ضامن ح ١ .
(٢) الكافي : ج ٧ ص ٤٠٩ باب ان المفتي ضامن ح ٢ .

....

الناقص ولا يعتمد عليه . اللهم الا ان يفهم منها مناط قطعي ، وأنّى لنا بذلك بعدما نعلم من عدم المشابهة في الاحكام الشرعية ، كما يدل عليه خبر دية اصابع المرأة وانها على الثلث ثم ترجع الى النصف ، وكذلك عدم ضمان المفتي بالجماع ونحوه في باب الحج وغيره ذلك .

ثم الظاهر ان المراد بالافتاء هو معناه اللغوي من بيان الحكم ولا يخص المجتهد كمالا يخفى .

ثم انه قد يتوقف في الوجوب ، فيما اذا علم الناقل ان المنقول اليه لا يعمل بهذه الفتوى ، اما لعدم تقليده لهذا المجتهد واما لعدم مبالاته اصلا مع العلم بعدم عمل آخر به لنقل المنقول اليه الى مقلد المجتهد المنقول عنه من انه لا يترتب عليه شيء ، ومن انه حكم بغير ما أنزل الله ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون** ﴾[1] . لكن الأقرب الأول ، لأنه كذب صدر ولا دليل على وجوب تداركه اذا لم يترتب عليه شيء ، والآية لا تدل على لزوم التدارك .

واما الثاني : فالظاهر عدم اختصاص ذلك بصورة نقل الفتوى باباحة الواجب او الحرام ،فلو بدل كل واحد من الاحكام الخمسة التكليفية او الاحكام الوضعية لزم عليه بيانه والاعلام ، لأن قوله الأول حكم بغير ما انزل الله ظاهراً ، ومن المعلوم بالملازمة العرفية ان الحكم بغير ما انزل الله كما هو مبغوض ابتداءً مبغوض استمراراً ،

---

(١) سورة المائدة : الآية . ٤٧ .

وكذا اذا اخـطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام .

مضافاً الى كونه اضلالا فيجب دفعه .

واما الثالث : فلا يبعد كون ذلك خاصاً بصورة عدم الموافقة لنظر الناقل ، اذ فتوى المجتهد ليس الا طريقياً ، فلو كان نظر الناقل كـون الغسالة طاهرة فنقل عن مجتهد المقلد ذلك ثم علم انه يفتي بالنجاسـة لم يلزم عليه الاعلام لعـدم دليل عـلى وجوبـه ، اذ بنظر النـاقل ليس نقل النجاسة تبليغاً للحكم ولا الحكم بالطهارة حكماً بغير ما انزل الله ولا اضلالا ، وليس في المقام الا انه ليس مقلداً لهذا ، وهو غير شرط في نقل الناقـل . نعم كان نقله الـطهارة كـذباً ، ولكنـه كان معـذوراً لخـطئه ، ولا دليـل على وجـوب الاعلام حـين التنبُّـه لكـذبيـة قـولـه الخطأي .

{وكـذا اذا أخطأ المجتهـد في بيان فتـواه يجب عليه الاعـلام} لما تقدم ، ولا فرق في ذلك بين الفتـوى بابـاحة الحـرام والواجب وبـين الفتوى بغير ذلك من سائر صور التبديل ، لما تقدم من انـه اضلال ، وحكم بغير ما انزل الله استمراراً ، بعـد كونـه معذوراً ابـتـداءً ، ولو تبدل رأي المجتهد الى الحكم الـذي افتى به ـ كـما لو كـان رأيه سـابقاً عدم صحة العـقد بالفارسي وافتى خطأً بصحته ثم لما تنبه الى خـطئه انقلب نظره الى الصحة ـ لم يلزم التنبيه ، كما تقدم في المقلد .

(مسألة - ٤٩) : اذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له ان يبني على احد الطرفين ، بقصد ان يسأل عن الحكم بعد الصلاة ، وانه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة .

(مسألة - ٤٩) : {إذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على احد الطرفين بقصد ان يسأل على الحكم بعد الصلاة وانه اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة} .

لكن حيث قد عرفت فيما سبق صحة الصلاة بمطابقتها للواقع مطلقاً فالصلاة صحيحة ان طابقته ، سواء قصد السؤال بعد الصلاة ام لا ، وسواء قصد الاتيان بها ثانياً على تقدير الخطأ أم لا .

ثم انه لو خالف الواقع بما يوجب العقاب ، وافتى المجتهد بالصحة فالظاهر انه يرتفع العقاب بالنسبة الى ترك القضاء والاعادة ، واما العقاب المرتب على ترك الصلاة أو الاتيان بما يوجب نقصها فهو في محله ، لأنه انما يعتذر عن ترك القضاء والاعادة بقيام الحجة وليس له عذر عن فعله المحرم ، لأنها لم تطابق الواقع ولا تستند الى الحجة .

وقد يتوهم عدم العقاب لأمرين :

الأول : ان التكليف الفعلي لم يكن ازيد من الرجوع الى

....

الحجـة ، والفرض ان الحجـة لو كـان رجع اليهـا لم ترشـده الى غـير مافعل .

الثـاني : اشعـار بعض الأخبـار بـذلـك ، فعن ابن بكـير عن انـاس من اصحابنـا حجوا بـامرأة معهم فقـدموا الى الميقـات وهي لا تصـلي ، فجهلوا ان مثلها ينبغي ان تحـرم فمضوا بهـا كما هي ، حتى قـدموا مكـة وهي طامث حـلال ، فسألوا الناس فقـالوا : تخـرج الى بـعض المـواقيـت فتحـرم منـه، فكـانـت اذا فـعلت لم تـدرك الحج ، فسألوا ابا جعفر (عليه السلام) . فقال : « تحـرم من مكانها قد علم الله نيتها »[1] .

فانها تدل على ان من جهل المسألة وعمـل بأحـد الطرفـين بقصد السؤال والعمل على طبق التكليف يكـون معذوراً ولـو خالف الـواقع وقامت الحجة على الخلاف ، فكيف اذا لم تقم الحجة الا على الـوفاق للواقع ، فانه مع قيام الحجة على الخلاف كان تكليفه الـظاهري غـير مـا فعل ، فهـو غير معـذور ظاهـراً وواقعاً بخـلاف قيام الحجـة عـلى الوفاق فانه معذور ظاهراً .

ولكن شيئاً من الوجهين لا يصلح لذلك :

اما الأول : فلأنه وان كان تكليفه الظاهري حين الـرجوع هــو

(١) الوسائل : ج ٨ ص ٢٣٩ الباب (١٤) من ابواب المواقيت ح ٦ .

الاتيان بما اتى به لكنه حين الاتيان لم يكن مستنداً الى الحجة ولا طابق الواقع ، كما تقدم تفصيله في بعض المباحث السابقة . اللهم الا ان يقال : ان العقاب لا يكون الا على التكليف الواصل والتكليف هنا غير واصل فلا عقاب .

واما الثاني : فلأن الإمام (عليه السلام) لم يكن في مقام بيان العقاب بل في مقام بيان التكليف الفعلي وانها لا يجب عليها الرجوع الى الميقات ، وعلى تقدير كون البيان من جميع الجهات فعدم العقاب انما هو لاشتباه الواجب بالحرام الذي يتخير المكلف فيه بين الفعل والترك ، ولعلّها كانت قاصرة عن الفحص عن التكليف قبل الوقوع فيه ، كما هو الشأن في اكثر اهل ازمنة الأئمة (عليهم السلام) .

وكيف كان ، فانا لا نريد اثبات العقاب على المتورط في مخالفة التكليف تقصيراً بلا استناد الى حجة ، كما يدل عليه ما ورد في تفسير ﴿ **فلله الحجة البالغة** ﴾[(١)] وانه يقال : هلا علمت ، فان قال ما كنت اعلم يقال له هلا تعلمت . بل نريد اثبات عدم الحجة لمخالف التكليف اذا أريد عقابه .

وكيف كان فالظاهر لزوم تقيد المسألة بما لم تكن له مندوحة ، والا فلو تمكن في اثناء الصلاة من الرجوع الى الرسالة او ما اشبه ، لزم اذا

(١) سورة الانعام : الآية : ١٤٩ .

....

كان الامر دائراً بين ضدين ، لحرمة قطع الفريضة المحتمل لدى المخالفة واحتمال التكليف المنجز ـ في مثل ما نحن فيه منجز ـ .

ثم الظاهر لزوم البناء على الاحتياط لو كان احد الطرفين موافقاً للاحتياط ، فلو شك في الصلاة ان السورة واجبة ام مستحبة لزم عليه الاتيان بها للأمن من العقاب . وكذا لو شك في ان الدعاء بالفارسية جائز ام ممنوع ، تركه لذلك .

ثم يعرف مما تقدم ، الكلام في سائر العبادات والمعاملات كالصيام والحج والحدود وغيرها ، كما انه يجب عقلا عدم ترتب الآثار على ما فعله قبل الفحص والسؤال ، فاذا اتى في الحج بما احتمل فساد حجه مما احتمل بقاؤه محرماً تجنب محرماته .

(مسألة ـ ٥٠) : يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد او عن الأعلم ان يحتاط في اعماله .

(مسألة ـ ٥٠) : .{يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد او غن الاعلم ان يحتاط في اعماله} لأنه احدى الطرق الثلاثة من الاجتهاد والتقليد والاحتياط المؤمنة للعقوبة ، ويكفي في الاحتياط الاخذ بأحوط الاقوال في صورة الفحص عن المجتهد اذا علم بأن بينهم مجتهدا ، والا فلا يكفي إذ الاحتياط فيما بين جماعة ـ لا يعلم وجود المجتهد بينهم ـ لا يعلم بكونه احتياطاً حقيقياً ولا مطابقاً لنظر المجتهد الذي يجب عليه تقليده ، واما في صورة الفحص عن الأعلم ، مع العلم بوجود المجتهدين فلا اشكال في كفاية الأخذ باحوط القولين او الأقوال ، لأنه مطابق لنظر مجتهده الأعلم لكن ذلك إذا استقل عقله بحسن الاحتياط ، أو كان فتاوى المجتهدين المردد بينهم جوازه ، والا فلو قال بعضهم بعدم جواز الاحتياط ، واحتمل انه الأعلم ولم يستقل عقله بذلك ، كان من دوران الامر بين المحذورين ، واختار عقلا في الأخذ بالاحتياط او بفتوى احدهم ، ولكن حيث عرفت سابقاً عدم وجوب تقليد الأعلم جاز الأخذ بأحدهم وان جهل انه الأعلم او علم ان الأعلم غيره .

(مسألة ـ ٥١) : المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف او في اموال القُصَّر ينعزل بموت المجتهد ، بخلاف المنصوب من قبله ، كما اذا نصبه متولياً للوقف او قيماً على القصّر فانه لا تبطل توليته وقيمومته على الاظهر .

(مسألة ـ ٥١) : {المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف او في أموال القصَّر ينعزل بموت المجتهد ، بخلاف المنصوب من قبله ، كما اذا نصبه متولياً للوقف او قيماً على القصّر فانه تبطل توليته وقيمومته على الأظهر } .

قد يأذن الانسان لأحد في ان يأخذ من ماله شيئاً فهذا يطلق عليه الاذن ، ولا تطلق عليه الوكالة والنصب ونحوهما ، وقد يأذنه في بيع داره أو تولي امور صغاره ما دام غائباً ، أو يأذن الملك بعض رعيته في اصلاح شؤون قرية أو قطر وهكذا ، وفي هذا النحو من الأذن ، يجوز للمأذون ما جاز للآذن من التصرف والادارة ، ولكن بقدر ما اعطاه من الأذن ، وعن هذا النحو يعبر بعبارات مختلفة ، فيعبر تارة بالتولية ، واخرى بالاذن وثالثة بالوكالة ، ورابعة بأنه منصوب من قبله وخامسة بالقيمومة .

نعم قد تختلف الالفاظ المعبرة عن اعطاء السلطة بحسب اختلاف المأذون فيه ، فيعبر عمن اذن له في رفع الخصومات بالقاضي ، وعمن اذن له في ادارة شؤون المملكة بالوالي ، وعمن اذن له في ادارة شؤون الصغار بالقيم وهكذا ، وهذا الاختلاف ليس

....

الا معبراً عن الاختلاف في مراتب الاذن .

وحيث ان الاذن امر اعتباري قائم بالمعتبر ، جاز له اعتباره حسب ارادته سعة وضيقاً ، طولا وقصراً ، بمقدار ما له شرعاً او اعتباراً عقلائياً. مثلا: ليس للمولى اعطاء الأذن للتصرف في عبده قتلاً لكونه ممنوعاً شرعاً ، وان كان له اعطاء الاذن في التصرف فيه حملا ونقلا وتكليفاً سعة ، كأن يأذن له في ان يأمره بكل ما يصح ان يأمره المولى به ، وضيقاً بأن يأذن له في أن يأمره بكنس الدار فقط ، وهكذا في طرف طول الزمان وقصره ، فله ان يأذنه في استخدامه ساعة او الى آخر عمره ، ولكن ليس له ان يأذنه في استخدامه الى ما بعد موت المولى الا بنحو الوصية واشباهها ، للمنع شرعاً لانتقاله الى الورثة ، ولولاه لامكن لاعتبار العقلاء صحة ذلك .

ولا يرد، ان الاذن مستند الى الآذن، فاذا مات الآذن فقد الاذن لامتناع الاستناد بدون المستند ، لأن ذلك انما يصح في الأمور الاعتبارية التكوينية لا الأمور الاعتبارية الحاصلة بمجرد الاعتبار ، ولذا يصح شرعاً نصب الوصي والقيم والناظر ونحوهم ، مع ان الناصب ـ وهو من كان بيده الاذن ـ قد مات ولا اثر له فعلا اصلا .

فتحقق مما تقدم أمور ثلاثة :

الأول : ان الاختلاف انما هو في مراتب المأذون فيه لا في الامور المتأصلة .

.................................،....

الثاني : ان مرجع هذه الامور هو الاعتبار العقلائي ، فتكون التوسعة والتضييق ، والطول والقصر ، بيد من بيده الاعتبار مع امضاء العقلاء له ، وحاصله ان يكون اعتباراً صحيحاً عند العقلاء .

الثالث : ان هذه الاعتبارات العقلائية متبعة عند أهل الشرع الا ما ردع عنه الشارع .

إذا تحقق ما ذكر نقول : ان من بيده الاعتبار ، لو اعتبر شيئاً مستمراً كان اللازم القول باستمراره الى ان يجيء الرافع ، وفيما نحن فيه حيث إن الإمام (عجل الله تعالى فرجه) اعتبر ولاية الفقيه العامة في زمان الغيبة ـ كما سبق ـ فالنصب من الفقيه حكمه حكم النصب من الامام، فلو نصب الفقيه، أو وكّل، أو اذن في شيء مستمراً ، كان للمأذون التصرف ولو مات المجتهد ، لأن انعزاله بالموت لا يخلو من ان يكون اما لعدم اعتبار عقلائي لذلك ، وفيه ان العقلاء يعتبرون ذلك ، ولذا نرى في الحكومات الفعلية ان الملك او الوزير لو اعطى منصب المتصرفية لأحد ، ثم عين المتصرف شخصاً للجباية او الحراسة او نحوهما ، كان له حق ذلك ولو بعد موت المتصرف أو عزله او نحوهما ، الا بردع من المتصرف الثاني . واما لردع الشارع عن ذلك الاعتبار ، وفيه ان لا دليل على الردع . واما لعدم ولاية عامة للفقيه ، ففيه ان الدليل الذي يدل على حق الفقيه في نصب اصل المتولي ونحوه دليل على العموم مطلقاً ، كما عرفت سابقاً الولاية العامة للفقيه ، فلو وكل الفقيه شخصاً او اذن له أو

....

اعطاه التولية او القيمومة او نحو ذلك مستمراً كان له ذلك مستمراً ولو بعد موته .

وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه الانعزال ما ذكره الآشتياني (رحمه الله) في كتاب القضاء بما لفظه : [فالحق فيه ايضاً الانعزال ، لعدم ما يدل على بقائه هنا، كما دل في النائب العام عن الإمام (عليه السلام) ، وقد عرفت ان مقتضى الاصل بعد عدم الدليل على البقاء ، هو الانعزال وعدم جواز التصرف . وما يمكن ان يقال وجهاً للبقاء وعدم العزل هو ان مقتضى عموم ما دل من الاخبار على نفوذ تصرف الحاكم ـ ولو بعد الموت ـ هو بقاء النيابة وعدم ارتفاعها بالموت ، لكن ضعفه ظاهر لعدم دليل يدل بعمومه على نفوذ جميع تصرفات الحاكم ولو بعد الموت ، إذ ليس هو كالامام مالكاً لجميع الاعصار كما لا يخفى][١] ، انتهى .

وفيه ان الأصل مرتفع بالدليل الذي ذكرناه من اعتبار العقلاء ذلك ولم يردع عنه الشارع ، والقول بعدم عموم يدل على نفوذ جميع تصرفات الحاكم مدفوع بما تقدم من الأدلة ، والا فما هو الجواب لو قيل بأنه لا دليل لنفوذ تصرف الحاكم في جعل القيم والناظر والمتولي والوكيل الى غير ذلك بالولاية الشرعية لا في الامور الشخصية . واما عدم ملكه لجميع الاعصار فذلك لا يلازم عدم نفوذ تصرفه ،

(١) كتاب القضاء للآشتياني ص ٤٩ س ٢٨ .

....

فالمتصرف في المثال المتقدم ، مع انه لا يملك جميع اعصار استمرار الدولة ، يتمكن من الجعل المستمر الى ما بعد وجوده ، وليس ذاك الا لأن الاذن المعطى له حين كونه متصرفاً عام، يشمل جميع اعصار استمرار الدولة ، لأن من بيده الاعتبار ـ وهو الملك او الوزير ـ اعطاه الاذن كذلك .

وقد تبين من جميع ما تقدم امران :

الأول : عدم الفرق بين عنوان النصب وعنوان الوكالة والاذن ونحوها ، بل المناط هو مقدار الاعتبار ،فان قال "اذنت لك في ادارة شؤون الايتام"كان كما لو قال "جعلتك قيماً" من غير فرق اصلا .

الثاني : عدم انعزال الوكيل والمأذون والقيم وغيرهم بعنوان الولاية الشرعية مقابل العنوان الشخصي ، عن جواز التصرف في تلك الشؤون المجاز فيها بموت المجتهد ، فيبقى على ما كان عليه ، بل ادعى في محكي الايضاح نفي الخلاف عن عدم انعزال الاولياء والقوّام المجهولين من قبل المجتهد . نعم يصح للمجتهد عزلهم ، ولا وجه لما عن بعض ،من الاشكال فيه .

واما التفصيل بين جعل المجتهد القيم ونحوه عن نفسه ، وبين جعله عن الإمام (عليه السلام) فلا دليل لذلك شرعاً ، ولا يساعده الاعتبار العقلائي ، اذ ليس للمجتهد الجعل عن نفسه ، لانه ليس له شيء في نفسه .

....

نعم يصح جعله طويلاً كما يصح جعله قصيراً ، وانما يتصور الجعل عن النفس وعن الغير في مثل الحاكم المستقل بنفسه الذي له الوكالة عن حاكم مستقل آخر ، فانه يمكن ان ينصب شخصاً عن نفسه كما يمكن ان ينصب عن موكله .

قال في المستمسك : [ان المرتكز في اذهان المتشرعة ويستفاد من النصوص ان منصب القضاء منصب نيابي ، فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل خصومة ونصب قيّم ونحو ذلك يؤديه نيابة عن الامام ، فمنصوبه منصوب الامام ، ولا يقصد به كونه نائباً عن الامام أو عن المجتهد ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت][1] ، انتهى .

ثم ان التكلم في الاستصحاب وانه يجري ام لا ، لا حاجة اليه بعدما عرفت من وجود الدليل الاجتهادي ، وتفصيل الكلام في كتابي القضاء والوكالة .

(١) المستمسك: ج ١ ص ٧٩.

(مسألة ـ ٥٢) : اذا بقي على تقليد الميت من دون ان يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد .

(مسألة ـ ٥٢) : {اذا بقي على تقليد الميت من دون ان يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد} .

يحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة مسألة ان المنصوب من قبل المجتهد لا تبطل ولايته بموت المجتهد ، فيكون المراد انه لو مات المجتهد الذي نصب هذا الشخص متولياً ، وكان رأيه عدم البطلان بموت المجتهد لا يتمكن هذا المتولي على البقاء على تقليده في هذه المسألة ، بأن يتصرف في المولى عليه بتلك التولية ، التي اعطاها اياه المجتهد الميت . ووجه ذلك ان المجتهد المعطي للتولية قد مات ، فلا حجية لنظره في المسألة ـ اعني بقاء التولية ـ كما لا حجية لنظره في سائر المسائل ، فاللازم تقليد مجتهد حي ، إما في البقاء على تقليد الميت مطلقاً ، واما في هذه المسألة اذا كان نظره مطابقاً لنظر الميت فيها ، فلو لم يجوّز الحي تقليد الميت مطلقاً ، ولم يكن نظره في هذه المسألة بقاء التولية بعد موت المجتهد المعطي لها ، لم يكن للمتولي التصرف في المولى عليه ، لأنه لا حق له ظاهراً ، ويكون حاله حال العامل بغير تقليد ، الموجب للعقاب والبطلان لو كان باطلاً في الواقع . نعم لو استقل نظره بعدم الانعزال ـ فيما كان متجزياً ـ كفى ، ولكنه ليس من باب البقاء على تقليد الأول .

ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة شيء آخر ، وهو ان المقلد اذا مات مجتهده القائل بجواز البقاء على تقليد الميت لا يتمكن من

....

البقاء على تقليد الميت مستنداً بهذه المسألة التي كان يقولها ، اذ لو بقي على تقليده اتكاء على هذه المسألة لزم الدور ، فانه يقلد الميت لقول الميت ، وعليه فلو قلده استناداً الى فتواه كان كمن عمل من غير تقليد ،فان كان عامداً عالماً وخالف الواقع كان معاقباً ، وان كان عن جهل او غفلة معذورين او طابق الواقع لم يكن معاقباً ، ولكن لو كان في صورة العمد والجهل والغفلة فعليه العمل بما تقتضيه الادلة بالنسبة الى القضاء والاعادة ، وكذا لو قلد الميت دون الاستناد الى فتوى الميت بجواز تقليد الميت . وقد تقدم الكلام في مثل المسألة فراجع ، ومن القريب ان يكون مراد المصنف هو الفرع الأول ، والا كانت المسألة اجنبية عما بينهما كما لا يخفى .

(مسألة ـ ٥٣) : اذا قلد من يكتفي بالمرة مثلا في التسبيحات الأربع ، واكتفى بها ، او قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ، ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه اعادة الاعمال السابقة ، وكذا لو اوقع عقداً او ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ، ثم مات وقلد من يقول بالبطلان ، يجوز له البناء على الصحة ، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني ،

(مسألة ـ ٥٣) : {اذا قلد من يكتفي بالمرة مثلا في التسبيحات الاربع واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد ، لا يجب عليه اعادة الاعمال السابقة ، وكذا لو أوقع عقداً او إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيماسيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني} .

واستند في ذلك بأمور ربما تبلغ السبعة او الازيد :

الأول : انه مبني على ان موافقة الأمر الظاهري مقتضٍ للاجزاء فان فتوى المجتهد الأول امر ظاهري فيقتضي الاجزاء . وفيه نظر من جهتين :

الاولى : انه قد تقرر في الاصول عدم اقتضائه للاجزاء الا فيما دل الدليل على ذلك ، فلا يمكن الحكم بذلك مطلقاً .

الثانية : انه على تقدير التسليم اخص من المدعى ، لاختصاص

....

مسألة الاجزاء بخصوص الواجبات بخلاف هذه المسألة فانها تعم التكليفيات ، والوضعيات ، والعبادات ، والمعاملات وغيرها من أبواب الفقه ، كما نبه عليه بعض محشي الكفاية بل في حاشية المشكيني ان بينهما عموماً من وجه .

الثاني : الاجماع ، بل عن بعض ، دعوى الضرورة عليه . وفيه مضافاً الى ما ربما ينقل عن العلامة والعميدي من دعوى الاجماع على خلافه عدم حجية مثل هذا الاجماع كما مر غير مرة ، فلا يمكن الاستناد اليه .

الثالث : ماشار اليه في الفصول بقوله : [ولئلا يرتفع الوثوق في العمل ، من حيث ان الرجوع في حقه محتمل ، وهو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد](١) ، انتهى .

والحاصل انه لو كان الحكم في معرض البطلان فيلزم القضاء والاعادة والضمان وبطلان الانكحة والبيوع وغير ذلك لم يبق وثوق بفتوى الفقيه ، فيلزم نقض الغرض ، إذ الغرض الداعي من نصب المجتهد هو تسهيل الامر على الناس بعدم الاحتياط والاجتهاد وجعل المؤمّن ، ففي كونه معرضاً للزوال نقض لهذا الغرض ، وهو قبيح نشأ من عدم الاعتبار بالاجتهاد حين الاضمحلال بالنسبة الى الآثار ، والقبيح ممتنع في حق الحكيم ، فارتفاع الآثار ممتنع ايضاً .

---

(١) الفصول ج ٢ ص ٤٠٩ س ٢٥ .

....

وفيه : اولاً : النقض بكثير من موارد الاحكام الظاهرية ، فإنه لو توضأ بماء مستصحب الطهارة او بأصل الطهارة ثم تبين نجاسة الماء لزمت عليه اعادة الصلاة السابقة ، ولو قطع بكون القبلة في هذا الطرف فصلى اليه ثم تبين الاستدبار لزمت الاعادة والقضاء وهكذا بالنسبة الى غيرها .

وثانياً : الحل ، وهو ان الداعي التسهيل ولو اختلف اللاحق مع السابق ، فان الأمر لو دار بين اجتهاد الجميع او احتياطهم وبين الأخذ بفتوى المجتهد وان وجب بعد ذلك قضاء صلوات ، واعادة بيوع ، كان الأول اصعب بكثير ولا يلزم من داعي التسهيل في الجملة كونه بالنسبة الى جميع الاحكام مطلقاً .

الرابع : ان السيرة جرت على عدم القضاء والاعادة ونحوهما في صورة تبدل الرأي او تغيير المجتهد ، وهي حجة .

وفيه : انها غير ثابتة بل قد يرى من المتدينين اعادة الأعمال ، خصوصاً وان حجيتها مشروطة باتصالها بزمن المعصوم وعدم ردع الامام (عليه السلام) عن ذلك ، واثبات هذه المقدمات مشكل .

الخامس : ما اشار اليه في الفصول ايضاً في مسألة اختلاف رأي المجتهد من لزوم العسر والحرج ، قال : [ولئلا يؤدي الى العسر والحرج المنْفَيّين عن الشريعة السمحة ، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأي واحد ، فيؤدي الى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من

....

الاعمال][1] ، انتهى .

وفيه : ان العسر النوعي انما يرفع التكليف من اصله ولو في موارد غير العسر اذا كان حكمة للتشريع ، كملاحظة العسر في رفع وجوب السواك ، واما اذا لم يكن كذلك فالعسر يرفع الحكم بقدره .

السادس : ما اشار اليه في الكفاية من انه مستلزم للهرج والمرج واختلال النظام ، فلو طلق رجل زوجته مثلاً في حضور عدلين ظاهريين وكفى المجتهد السابق بذلك ولم يكف اللاحق ثم تزوجت برجل آخر لزم الترافع بينهما ، وكذا لو قال الثاني بفساد المعاملة فيقع النزاع والمخاصمة بين جميع الناس .

وفيه : ان ذلك يرتفع بالحكومة العادلة او الجائرة كهذه الأزمنة ، فلا يستلزم ذلك اختلالاً كما هو المشاهد مع اختلاف آراء المجتهدين .

السابع : وهو العمدة استصحاب بقاء الاحكام التي عمل بها في زمن الاول على ما هي عليها من الكفاية وعدم لزوم القضاء والاعادة ، فان المفروض انه كان حجة فسقوطها عن الحجية بالنسبة الى الاعمال التي كانت اقواله حجة بالنسبة اليها يحتاج الى دليل ، وليس في البين الا دليل حجية قول الحي ، وهو ان اختص بوقائع جديدة ـ كما ادعاه بعض ـ فهووالا كان من باب تصادم الحجتين ،

---

(١) الفصول : ج ٢ ص ٤٠٩ س ١٤ .

....

وقد اخترنا فيما سبق جواز الأخذ بكل واحد منهما لبناء العقلاء على ذلك واطلاق الأدلة .

ومن ذلك تعرف عدم الفرق بين كون الثاني اعلم ام لا ، لما تقدم من كون الاعلم بنظر العقلاء اولى لا انه متعين ، كما لا يخفى على من راجعهم في موارد رجوعهم الى ذوي الصناعات وغيرهم ، مضافاً الى اطلاق الادلة . هذا بالاضافة الى ان معنى جعل الحجية لقول احد هو تجويز اتباعه وترتيب الاثر عليه ما لم ينكشف الخلاف ، والمفروض انه لم ينكشف الخلاف بقول المجتهد الثاني .

هذا كله في الأمور المضرة بالصحة حتى مع الجهل ونحوه ، واما فيما لا يضر مع السهو والجهل ونحوهما فلا شبهة في عدم لزوم الاعادة والقضاء وترتيب سائر الآثار ، كما ان الكلام انما هو فيما كان له اثر بعد الرجوع من الاعادة والقضاء والنجاسة والضمان وغيرها ، أمافيما لا اثر له اصلا فلا كلام فيه كما لا يخفى .

ومثل ما نحن فيه ما لو عدل عن المجتهد الحي الى مجتهد آخر ، اما لفقد شرط في الأول ، او لزيادة شرط كالأعلمية في الثاني بناءً على الجواز أو الوجوب او مطلقاً ولو من دون فقد شرط أو زيادة شرط كما تقدم .

بقي الكلام فيما لو عدل المجتهد عن الفتوى فهل لا يلزم على المقلد التدارك بالنسبة الى الأعمال السابقة مطلقاً ، أو يلزم مطلقاً ،

....

أو يفصل بين ما ينقضي بانقضاء الزمان وبين غيره ، أو تفصيل بين ما لو بقي وبين ما لو عدل ، احتمالات .

احتج للأول بأن المقلد يجب عليه العمل بالفتاوى اللاحقة، ولا اطلاق لها بالنسبة الى الأعمال السابقة لأحد الأمور السبعة المتقدمة .

واحتج للثاني بأن اعتراف المفتي بخطئه في فتواه الأولى ، مانع عن صحة الاعتماد عليها من أول الأمر، كما لو اعترف بأنه كان من اول الأمر غير عادل ، أو غير مؤمن ، أو غير مجتهد ، أو أشباه ذلك ، إذ الحجية مشروطة بعدم ذلك كله ، ولذا لو علم المقلد من اول الأمر ، انه يرجع عن فتواه ويظهر خطأه بعداً لا يجوز الاعتماد عليه ، كما لو علم بأنه سيظهر كونه فاسقاً من اول الأمر ، وليست فتاواه من قبيل فتوى المجتهدين ، لأن كل واحد منهما حجة في نفسه بخلاف نظريه فان احدهما ليس حجة ، ولذا ترى العقلاء يرجعون الى احد اهل الخبرة المتخالفين ولا يرجعون الى النظر الأول من الخبير الذي تبدل نظره ويعترف بخطئه .

واحتج للثالث بأن مصب الفتوى على قسمين :

الأول : ما ينقضي بانقضاء الزمان ، وليس للزمان عليه مروران كالصلاة بلا سورة والعقد الفارسي ونحوهما ، فحيث لا بقاء لها ، بل لها ثبوت واحد في ظرفها ، وان بقيت متعلقاتها كالمرأة المعقودة ، وحيث قد فرض انها وقعت صحيحة بمقتضى الحجة ، فلا دليل على

....

انقلابها فاسدة بعد فرض وقوعها صحيحة . قيل وهذا معنى كلام الفصول ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين .

الثاني : ما لا ينقضي بانقضاء الزمان ، بل له بقاء وان تغير حكمه كالحيوان ـ المذبوح الموجود في الحال ـ الذي بني على حليته فذكاه فانه باق ، والمفروض ان حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة ، وأما التذكية فهي مبنية على حليته ، وهو على الفرض فعلا محرم ، وكعرق الجنب عن الحرام وملاقيه فانهما موضوعان مر عليهما الزمان مرتين ، وحكمهما فعلا النجاسة فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر . نعم الصلاة التي صلاها في عرق الجنب صحيحة لما تقدم في القسم الأول .

واحتج للرابع وهو التفصيل بين ما لو بقي وبين ما لو عدل ، بانه لو بقي على تقليد الأول اما لعدم مجتهد آخر او لعدم ارادته العدول ، فاللازم عليه القضاء والاعادة ونحوهما ، لأنه يقول ببطلان جميع الأعمال السابقة ، فهو يقول ان ما صليت لم تكن صلاة وان هذه المرأة ليست بزوجتك وهكذا ، وقد تقدم ارتفاع الحجية عن رأيه الأول بمصادمة الرأي الثاني الذي هو حجة فعلا ، فاللازم القضاء والتزويج من جديد وان كان معذوراً بالنسبة الى الاعمال السابقة لو كانت مخالفة للواقع لاستنادها الى الحجة في ذلك الوقت ، لكنه بالنسبة الى القضاء والوطء الجديد ونحوهما ليس بمعذور ، وان عدل الى رأي من يقول بصحة تلك الأعمال فلا يلزم ، اذ هو بالنسبة الى أصل الفعل

واما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته ، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة ، وان كانت مع استعمال ذلك الشيء ، واما نفس ذلك الشيء اذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الحلية والحرمة ، فاذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً ، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من

كان معذوراً وبالنسبة الى القضاء ونحوه أيضاً معذور ، لاستناده الى هذا الرأي الذي هو حجة .

وهذا القول لا يخلو عن وجه ، وعن العميدي ، دعوى الاجماع على النقض في نكاح المرتضعة إذا تبدل رأيه ، لكن الجواهر في كتاب القضاء قال : [لم نتحققه ، بل لعله على العكس كما هو مقتضى السيرة][(١)] . هذا ولكن لا يبعد الاكتفاء بما عمل سابقاً مطلقاً وانما يلزم التجديد بالنسبة الى ما يتجدد ، فتأمل .

ومما تقدم يعرف الكلام في قوله : {واما اذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة ، وان كانت مع استعمال ذلك الشيء ، واما نفس ذلك الشيء اذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الحلية والحرمة ، فاذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً ، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من

(١) الجواهر : ج ٤٠ ص ٩٩ .

يقول بحرمته فان باعه او اكله حكم بصحة البيع واباحة الاكل ، واما اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا اكله وهكذا .

يقول : بحرمته فان باعه او اكله حكم بصحة البيع واباحة الاكل ، واما اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا اكله وهكذا} لكن لم يظهر الفارق بين بقاء عين الشيء كالحيوان المذبوح وبين بقاء آثاره كالعقد على المرأة فيما كان الثاني يقول ببطلانه ، ثم انه ليس محل الكلام ما لو بقي على تقليد الاول كما لا يخفى .

بقي الكلام في حال المجتهد بالنسبة الى اعمال نفسه ، ويقع الكلام فيه من جهتين :

الأولى : فيما اذا تبدل نظره ، كما لو كان نظره طهارة الغسالة ثم بدت له نجاستها او طهارة مشكوك الكرية ثم بدت له نجاسته وهكذا، وفي هذه الصورة لا بد له من تدارك جميع الأعمال السابقة التي لا مدخلية للعلم والجهل فيها ، فلو صلى مع الوضوء بماء الغسالة لزم عليه الاعادة ، ولو حج فاتبع العامة في الموقف ثم بدا له بطلان الحج، كذلك لزم عليه الاتيان به ثانياً إلى غير ذلك من العبادات، وكذا في المعاملات بالمعنى الاعم ، فلو تزوج امرأة رضعت معه عشر رضعات وكان نظره سابقاً حليتها ثم بدا له الحرمة لزم معاملة المحرمة معها ، وكذا في سائر الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة والصحة والبطلان الى غير ذلك ، كما انه ينعكس فلو فعل فعلا ، كان بنظره الأول محرماً للذبيحة ، ثم رأى حليتها جاز اكلها

....

اذا كانت موجودة وهكذا ، وذلك لان رأيه فعلا عام لما تقدم ويأتي ، اذ الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقة ، لا فرق بين الوقائع السابقة واللاحقة ، ودليل الفتوى لا يصلح للركون اليه لتبين خطئه ، فحاله حال القطع بدون تفاوت اصلا .

الثانية : فيما لو كان مقلداً ، ثم اجتهد وصار نظره بخلاف الاعمال التي كان يعملها حال تقليده ، والظاهر انه كالأول في لزوم التدارك ، اذ ليس شيء من تلك الوجوه السبعة المتقدمة صالحة للاستناد في صحة الأعمال السابقة ، فان اقوى الوجوه كما عرفت هو الاستصحاب، والاستصحاب لا يجري مع قيام الدليل الاجتهادي او الحاكم عليه ولو استصحاب آخر كالسببي ويمكن ان يكون الوجه فيما اشتهر في الألسن وان لم ار له مدركا صحيحاً من اعادة بعض العلماء اعماله ثلاث مرات ، ذلك . والله تعالى هو العالم .

وبذلك كله ظهر حال التفصيلات الكثيرة والتشقيقات الواقعة في هذه المسألة التي اضربنا عنها صفحاً .

(مسألة ـ ٥٤): الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد ، او ايقاع او اعطاء خمس ، أو زكاة ، او كفارة ، أو نحو ذلك ، يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكّل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين ،

(مسألة ـ ٥٤) : {الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد ، او ايقاع ، او اعطاء خمس ، أو زكاة ، أو كفارة ، او نحو ذلك} كالحج الاستيجاري عن الحي الذي لا يقدر {يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين} ولم يكن تقليد نفسه احوط .

اقول : الوكالة والاستيجار والوصاية على نحوين :

الأول : ان يكون على وجه التقييد ، كأن يوكل الموكل الوكيل في اجراء العقد بالعربية ، ويستأجر المستأجر زيداً للصلاة عن ابيه مع الاتيان بالسورة ، ويوصي المالك في ان يأتي الوصي بالحج عنه مع الاحتياط باتيان المشعر مع غير العامة أيضاً .

الثاني : ان لا يكون كذلك ، بل يستخدم للاتيان بالعمل الصحيح ولو كان هذا ارتكازاً ، بل ولو كان بنظره ان العمل الصحيح ينحصر بالعقد العربي لكن لم يكن مقيداً للوكالة مثلا .

ثم في القسم الأول ، قد يكون القيد الذي ذكره موجباً لبطلان العمل بنظر المستخدم وقد لا يكون كذلك، فالأقسام ثلاثة :

الأول : ان يكون مقيداً بقيد موجب لبطلان العمل بنظر المستخدم كما لو وكله في اجراء العقد بالفارسي ، وكان الوكيل مجتهداً

....

يرى بطلان ذلك ، أو وكله في بيع داره الموقوفة بظن انه جائز لوجود احد الاسباب المجوزة للبيع اجتهاداً او تقليداً وكان الوكيل يرى عدم جوازه ، او استأجره للاتيان بالصلاة التمام عن أبيه وكان المؤجر يرى الترتيب وان الأب كان يسافر في ايام السنة ، فاللازم الجمع المستلزم لبطلان الصلاة بنحو التمام بعد سفره وهكذا ، والظاهر في هذه الصورة عدم جواز عمل الوكيل والوصي والمؤجر على طبق الوكالة ونحوها ، لا على طبق نظره لأنه لم يوكله فيه ، ولا على طبق نظر المستخدم لأنه باطل بنظره ، فيكون عملا غير مشروع كالصلاة بلا سورة ، أو موجباً للمحرم وسبباً له كما لو عقد له بالفارسي وكان ذلك سبباً لزناه بهذه المرأة بنظر المجري للذي يرى بطلان هذا العقد وان وجوده كعدمه ، فيكون مثله مثل من يرى ان هذا غزال فيعطي السهم لمن يرى انه انسان ويأمره بضربه . نعم لو لم يكن يترتب على عمله أي محرم ، كما لو وكله في ان يطهر ما بنظر الوكيل طاهر ، فالظاهر بطلان الوكالة ويكون اخذ الثمن بأزائه لو فرض اكلا للمال بالباطل .

الثاني : ان يكون العمل الموكل فيه ، او الموصى به ، أو المستأجر عليه ، مقيداً بقيد لا يوجب بطلان العمل بنظر العامل ، وهذا لا اشكال في لزوم الاتيان على طبقه ، لأن الأذن خاص بهذه الصورة ، فلو وكله في اجراء العقد بالعربي وكان الوكيل يرى جواز العقد بالفارسي كان اللازم عليه العقد بالعربي والا كان فضولياً .

....

الثالث : ان يكون الاستيجار ، والتوكيل ، والوصاية ، للاتيان بالعمل الصحيح ، وحينئذ فعلى المختار من جواز العمل لكل احد بفتوى احد المجتهدين يجوز له الاتيان بمقتضى تقليد الموكل ، كما يجوز له الاتيان بمقتضى تقليد نفسه ، وذلك لأن كلاً منهما طريق يجوز الرجوع اليه .

واما عند من لا يرى جواز الاخذ بفتوى احد المجتهدين ففيه احتمالات :

الأول : ما ذهب اليه الماتن من لزوم اتباع تقليد الموكل ، لأن الوكالة استنابة في حال الحياة كالاستيجار والوصاية مما هي استنابة في حال الممات ، وحيث ان تكليفه كان العمل الكذائي كان المسقط عنه هو العمل الكذائي ، وهكذا بالنسبة الى العقد ، فان الزوجة الجائزة الاستمتاع بالنسبة اليه هو المعقود بالعربية لا الفارسية ، فيجوز له الاستمتاع بها حين عقد عليها بالعربية وهكذا .

الثاني : ما ذهب اليه بعض من لزوم اتباع تقليد نفسه ، لأن مقلد العامل كما يرى صحة الفارسية بالنسبة اليه يراها بالنسبة الى جميع الناس ، وكما يرى وجوب إلسورة وحرمة اعطاء الفطرة للسادة له كذلك ان يراهما لغيره ، فكما يجوز العمل لنفسه على طبق فتواه كذلك يجوز العمل لغيره على طبق فتواه ، وكما يحرم العمل لنفسه على خلاف فتواه يحرم العمل لغيره على خلاف فتواه ، فيكون حال المقلد حال القاطع او المجتهد في انه يجوز اتباع طريقته ولا يجوز اتباع

مخالفه في الجملة .

الثالث : لزوم اتباع الطريقتين ، والا لا تجوز المداخلة لأنها في مورد المخالفة ، ان وافق مجتهده كان مخالفاً لتكليف الموكل ونحوه ، لأنه مأمور بالعمل لنفسه بما هو تكليفه فعلا ، فلا يسقط عنه اذا اتى بحسب تكليف غيره ولا يصح العقد له حسب اعتقاد غيره ، وان وافق مجتهد موكله ونحوه ، كان سبباً للوقوع في الحرام بنظر مجتهده اللازم اتباعه مطلقاً لاعمال نفسه واعمال غيره وهكذا .

واما المتبرع فلا إشكال في صحة الاتيان على طبق نظر مجتهده ، حتى مع التفات المتبرع عنه ومنعه ، لأن التبرع انما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع ، فاذا علم المتبرع بحصولها جاز له العمل .

نعم لا يمكن اكتفاء المتبرع عنه بهذا العمل لو رأى اجتهاداً او تقليداً خطأه ، فلو اعطى المتبرع الفطرة عن غير الهاشمي المتبرع عنه للهاشمي ـ لأنه كان يرى كفاية ذلك وحرمة الزكاة المالية فقط لبني هاشم ـ وكان المتبرع عنه يرى عدم صحة ذلك يجب عليه الاعطاء ثانياً ، اذ الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ، وهي لا تحصل بهذا الاعطاء ، بل الحجة الشرعية للمتبرع عنه قاضية بالاشتغال اليقيني بعد .

واما الولي للصغير فلا ينبغي الاشكال في لزوم العمل على طبق

....

نظره أو نظر مجتهده وان كان الصغير يقلد من يقول بخلافه . مثلاً : لو كان الصغير يقلد من يقول بعدم جوازاعطاء الزكاة من مال اليتيم وكان الولي يقلد من يقول بجوازه فانه يجوز له اعطاء الزكاة وان كان لا يرضى الصغير بذلك ، لان معنى الولاية ايكال الأمر بنظره ، فنظره هو المتبع شرعاً ، ولذا لا حق له بعد البلوغ في الاعتراض عليه وتغريمه لو ادى نظره اجتهاداً او تقليداً على خلافه .

بقي في المقام شيء ، وهو أن ما اخترناه من جواز العمل على طبق احد التقليدين انما هو فيما لم يكن مجتهد الموكل بنظر الوكيل غير جامع للشرائط ، والا فلو كان كذلك لم يجز له العمل على طبق فتوى مجتهد الموكل ، وحينئذ يتعين عليه العمل على طبق فتوى نفسه او فتوى مقلده .

والقول بأنه نائب عن الموكل في العمل فاللازم الاتيان بعمل صحيح بنظر الموكل ، غير تام ، إذ الموكل لا يريد الا العمل الصحيح ظاهراً وليس هو بنظر الوكيل إلا المطابق لفتوى مقلده ، ومثل هذا لو كان الوكيل مجتهداً يرى كفاية ما يطابق نظره وان كان يرى جامعية مجتهد الموكل للشرائط ، فانه يجوز له العمل على طبق نفسه ، كما لو وكله من يقلد مجتهداً يقول ببطلان المعاطاة والحال ان الوكيل يرى صحتها ، فانه تجوز له المعاملة المعاطاتية . ولذا جرت سيرة المجتهدين على العمل على طبق نظرهم فيما وكلوا فيه من اعمال العوام من غير سؤال كون العامي الموكل مقلداً لمن يرى صحة

وكذلك الوصي ، في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت .

نظرية المجتهد الوكيل ، وكذا جرت سيرة المتشرعة الوكلاء بسؤال مجتهدهم عن حكم المسألة الموكل فيها من دون فحص عن نظرية مجتهد الموكل . والله العالم .

{وكذلك الوصي ، في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب ان يكون على وفق فتوى مجتهد الميت} .

وربما استشكل في الوصي بل مطلق الاجير عن الميت بما حاصله : انه لا يتمكن من الاتيان بالعمل على طبق فتوى مقلده ولا مقلد الميت ولا الجمع بينهما ، بل يلزم عليه الاتيان بجميع الاحتياطات ، ومع ذلك لا يعلم بالكفاية .

لأن الميت صار مشغول الذمة بالواقع ، ولا يرفع العقاب عنه الا الاتيان بالواقع ، فانه لو كان صلى عن اجتهاد او تقليد كان معذوراً ، اما لو ترك الصلاة عوقب بعقاب الواقع ، ثم لا يرفع هذا العقاب عنه الا الاتيان بالصلاة الواقعية .

ولكن هذه الشبهة في كمال الوهن ، إذ التكليف ليس الا الصلاة ثم قضائها ، وحيث انها فاتت كلف بقضائها بنفسه ثم بالوصية ، وليس للاتيان بالقضاء طريق الا التقليد أو الاجتهاد ، فانحصر الامر فيهما .

ثم هل المناط تقليد الميت او الوصي او الآتي بالعمل ؟

....

احتمالات : من كون الصلاة تكليف الميت فاللازم الاتيان على طبق تكليفه ، ومن ان الوصي هو المكلف بالاعطاء ولا يعلم فراغ ذمته الا بالاتيان حسب تكليفه مثلا: لو كان مجتهد الميت يرى صحة الصلاة بسائر الاغسال غير الجنابة ، والوصي مجتهد يرى بطلانها ، لا يصح له اعطاء صلاة الميت لمن يأتي بها بالغسل غير الجنابة ، لأنه كان بنظره متلفاً للمال من غير فراغ ذمة الميت . ومن ان الصلاة التي يؤتى بها فعل الاجير ، والواجب عليه فيها رعاية تقليده ، إذ معنى التقليد هو العمل طبق فتوى المجتهد في جميع الاعمال لنفسه كان أو لغيره .

وذهب بعض المعاصرين الى رعاية احوط التقليدين ، وقيل بالفرق بين نحو الصلاة ونحو الحج ، ففي الثاني لا يراعي تقليد الميت اصلا ، إذ ليس هو مكلفاً بالحج القضائي حتى يراعي تقليده ، وانما هو شيء حدث بعد موته كما سيأتي تفصيله في المسألة المائة والواحدة من كتاب الحج. وفي الأول يختار كل من الوصي والعامل في العمل على احد التقاليد الثلاثة بناء على المختار من جواز تقليد مجتهد جامع للشرائط مطلقاً ، لكن الاقوى عدم الفرق ، لكن يشترط عدم تقييد الموصي او الوصي بنحو خاص والا لزم اتباعه فيما لم يكن ذلك المقيد باطلا بنظر الوصي او العامل اجتهاداً ، وتقدم في الوكيل ما ينفع المقام فراجع .

(مسألة ـ ٥٥) : اذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً أو العقد بالفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان ، لايصح البيع بالنسبة الى البائع ايضاً لأنه متقوم بطرفين ، فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين .

(مسألة ـ ٥٥) : {إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا او العقد بالفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان ، لا يصح البيع بالنسبة الى البائع ايضاً ، لأنه متقوم بطرفين ، فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين} فانه لا يعقل وجود احد المتضائفين الفعليين وشبههما دون الآخر، لكن الاقرب في النظر ـ وفاقاً للسيد الوالد (قدس سره) وغالب المعاصرين ـ الصحة بالنسبة الى من يرى صحتها ، فان التلازم في الصحة والفساد واقعاًلا يلازم ذلك ظاهراً ، وكم لذلك من نظائر ، فان الماء الواحد قد يكون طاهراً في حق احد المكلفين ونجساً في حق الآخر ظاهراً ، بل ما نحن فيه اولى من ذلك ، لامكان التفكيك الواقعي بين امرين ، بأن يكون حكم هذا جواز التصرف في طرف وحكم ذاك عدم جواز التصرف في مقابله بخلاف الشيء الواحد ، فانه لا يمكن ان يكون طاهراً ونجساً الا اذا كان العلم دخيلاً في الموضوع .

والحاصل ان الامور الاعتبارية يمكن فيها التفكيك ، والقول باستلزام ذلك للمناقضة في نظر الثالث ، منقوض بجميع موارد اختلاف المجتهدين ووقوع النزاع والخصومة بسبب ذلك والشارع لا يجيز ما يكون سبباً له غير مانع ، اذ الخصومة بدوية فترتفع بالمراجعة

....

الى الحاكم كسائر الموارد .

لا يقال: لا ترتفع الخصومة بالمراجعة الى الحاكم في جميع الموارد إذ ربما كان طرفا النزاع مجتهدين ، فانه لا أولوية لترك احدهما رأيه بسبب رأي الحاكم ، وربما كان احد الطرفين اعلم من الحاكم في هذه المسألة . مثلا لو باع وكيلا المجتهدين بالمعاطاة ثم ترافعا الى الحاكم ورأى صحتها فحكم للقائل بالصحة لم يكن للقائل بالفساد رفع اليد عن نظره ، وربما كان اعلم من الحاكم لنظر الحاكم .

لأنا نقول : يلزم عليه رفع اليد عن نظره ولو كان اعلم من الحاكم ويجبره الحاكم لو لم ينقلع، إذ ادلة الترافع ولزوم الاخذ بقول الحاكم تشمل ما نحن فيه ، والا لزم مخالفة حتى العامي للحاكم اذا كان رأى الحق له ، لأنه لا فرق بين العالم والعامي من هذه الجهة ،فان العامي لو كان يعلم ان هذا الشيء له وخاصمه مدعيه الى الحاكم واتى بالبينة فرضاً لم يكن للعامي المخالفة قطعاً . مع انه لو تمشى ما ذكر من الاشكال في حق العالم لتمشى في حق العامي أيضاً ، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان فرق بينهما من جهة كون علم العامي موضوعياً وعلم العالم حكمياً .

والحاصل ان الحاكم نصب لاجل رفع الخصومات بنظره التابعة للأدلة الشرعية من الايمان والبينات والاخبار وغيرها ، ولا حق لاحد من المتخاصمين للنزاع معه ولو كان احدهما يقطع باشتباهه ، كما مثلنا في العامي القاطع بكون الشيء له اذا حكم الحاكم على حسب

وكذا في كل عقد كان مذهب احد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته .

الموازين الشرعية عليه .

نعم يبقى القاطع عامياً او عالماً بينه وبين ربه ملزوم العمل على طبق علمه الذي لا يستلزم نقض الحكم ، فلو علم ببطلان المعاطاة ولم نقل باحداث الحكم الملك لا يتمكن من التصرف في ملك الطرف إلا بنحو المقاصة وهكذا .

{وكذا في كل عقد كان مذهب احد الطرفين بطلانه ومذهب الاخر صحته} كعقد النكاح وغيره ، فلو عقد وكيل المجتهد والمرأة بعقد فارسي ورأى المجتهد بطلانه وترافعا اجبره الحاكم على ترتيب آثار النكاح ، وان كان يلزم عليه الاحتياط لو عرف خطأ الحاكم بعقد جديد او طلاق ومثل العقود الايقاعات ، كما لو طلق الوكيل بما يختلف الزوج والزوجة في صحته وفساده ، واما احتمال القرعة فمثل هذه الموارد من اختلاف المتنازعين اجتهاداً فليس له وجه ، لأن الحكم قبل القرعة .

(مسألة ـ ٥٦) : في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي .

(مسألة ـ ٥٦) : { في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي} وفاقاً للمستند . قال : [اذا كان هناك مجتهدان أو اكثر يتخير فيهما الرعية فالحكم لمن اختاره المدعي ، وهو المتبع له اجماعاً ولانه المطالب بالحق ولا حق لغيره اولا ، فمن طلب منه المدعي استنقاذ حقه يجب عليه الفحص فيجب اتباعه ولا وجوب لغيره][1] . انتهى .

والدليل على ذلك هو ما يظهر من هذا الكلام من الاجماع ، وهذا الوجه الاعتباري .

وفيهما ما لا يخفى : اما الاجماع فمسلم العدم ، اذ كثير من الفقهاء لم يتعرض لهذه المسألة ، ففي الجواهر فصل بين ابتداء المتنازعين وغيره ، قال في جواب الاشكال على نصب قاضيين في البلد ما لفظه : [والتنازع يندفع بتقديم من سبق داعيه منهما ، ولو جاءا معا حكم بالقرعة ، ولو ابتدأ المتنازعان بالذهاب اليهما من غيردعاء قدم من يختاره المدعي][2] ، انتهى .

واما الوجه الاعتباري فلأن المطالبة بالحق لا تلازم تقدم مختار المدعي وفي المستمسك وافق المستند للاجماع المدعى . واما الوجه

---

(١) مستند الشيعة : ج ٢ ص ٥٢٢ المسألة التاسعة .

(٢) الجواهر : ج ٤٠ ص ٦٠ .

....

الاعتباري فأشكل فيه ، قال : [وقد استدل على الحكم المذكور بأن المدعي له الحق ، فان كان المقصود منه الاشارة الى الاجماع المذكور فهو ، والا توجه عليه الاشكال : بأن المراد من الحق ان كان الحق المدعى فهو غير ثابت ، وان كان حق الدعوى فهو لا يوجب كون اختيار الحاكم له](١) ، انتهى .

وكيف كان فالاقرب في النظر عدم كون اختيار الحاكم بيد المدعي ويدل عليه مضافاً الى الاصل اطلاق بعض الروايات الدالة على امضاء الامام (عليه السلام) لترافع المتخاصمين الى حاكمين ، من دون تفصيل بين كونهما متداعيين ام لا ، ففي مقبولة عمر بن حنظلة سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما ـ الى ان قال ـ : فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم ـ[حديثنا]ـ فقال : « الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر ». قال : فقلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضّل ـ[ليس يتفاضل]ـ واحد منهما على صاحبه. قال : فقال : « ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك ، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك ، فان المجمع عليه

---

(١) المستمسك : ج ١ ص ٨٩ .

إلا إذا كان مختار المدعى عليه اعلم ،

لا ريب فيه»[١]، الحديث.

ونحوها من هذه الجهة خبر النميري وداود ، اللهم الا ان يقال : ان هذه الاخبار اشتملت على رضا المتخاصمين بالحكمين ، فالعمدة الاصل الخالي عن الحاكم عليه .

والقول بأنه لو رفع احد الخصمين امره الى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وجبت عليه الاجابة ، وهذا لا يطرد في المنكر ، لانه لو رفع امره الى الحاكم لا يسمع منه انكاره ، وان طلب تخليصه من دعوى المدعي لا تجب على الحاكم اجابته ، ممنوع بأنه لا دليل على عدم اجابة الحاكم ، فان الحاكم منصوب لرفع الخصومات رجع اليه المدعي او المنكر ، كما يدل على ذلك اطلاق ادلة الحكومة .

هذا كله فيما لو كان في البين مدع ومنكر ، واما لو كانا متداعيين فلا اشكال في عدم كون تعيين الحاكم بيد احدهما لعدم دليل عليه مع انه ترجيح بلا مرجح ، وان قال في المستند : [وانما الاشكال اذا كان كل منهما مدعياً من وجه][٢] ، الى آخره .

{إلا إذا كان مختار المدعى عليه اعلم} فيقدم مختاره على مختار المدعي لاطلاق ما دل على وجوب الرجوع الى الاعلم بما يأتي لكن

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٧٥ الباب (٩) من ابواب صفات القاضي ح ١ .
(٢) المستند : ج ٢ ص ٥٢٢ ، المسألة التاسعة .

بل مع وجود الاعلم وامكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه مطلقاً .

يأتي ما فيه {بل مع وجود الأعلم وامكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه مطلقاً} .

اقول : المسألة المتنازع فيها إما ان تكون من الشبهة في الاحكام وإما ان تكون من الشبهة في الموضوعات ، وعلى كل فإما ان يكون بين الفاضل والمفضول اختلاف في النظر ام لا ، اما اذا كانت من الموضوعات سواء كان بينهما اختلاف ام لا فقد ادعى الآشتياني في القضاء عدم الاشكال ، بل عدم الريب في عدم الفرق فيها بين الفاضل والمفضول ، فيجوز التحاكم الى المفضول مع وجود الفاضل . قال : [لاطلاق ما دل على الرجوع الى العارف بالاحكام والعالم بها وعدم ما يقتضي تقييده ، إذ ليس ما يصلح له الا الاجماع المنقول والمقبولة الناطقة بوجوب تقديم الافقه والاعلم ، ومعلوم عدم صلاحيتهما له : أما الاجماع فلأن القدر المتيقن منه بل المعلوم انما هو نقله بالنسبة الى الاحكام ، وان كان ربما يظهر من كلام بعض التعميم لكنه يزول بالتأمل . واما المقبولة فلأن ظاهرها بل صريحها هو الحكم بتقديم الاعلم في الشبهات الحكمية ، واما الشبهات الموضوعية فلا][1] ، انتهى .

واما في الشبهات الحكمية مع الاتفاق في النظر فقد قال

---

(١) كتاب القضاء للآشتياني ص ٢٣ س ١٢ .

....

الآشتياني ايضاً : [الحق فيه عدم وجوب الرجوع فيه الى الفاضل وجواز الرجوع الى المفضول ايضاً ، لاطلاق بعض الادلة وعدم ما يصلح للتقييد ، لأن المقبولة وغيرها من الروايات والاجماعات انما هي في مقام الاختلاف في الحكم والرأي][1] ، انتهى .

واما في الشبهات الحكمية مع الاختلاف فغاية ما استدل القائل بوجوب الرجوع الى الافضل ، امران : الاجماع المنقول ، والمقبولة

ونحوها كرواية داوود عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم ؟ قال : « ينظر الى افقههما واعلمهما بأحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر »[2] .

وخبر النميري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان

بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما . قال : « وكيف يختلفان » ؟ قال : حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان . فقال : « ينظر الى

(١) كتاب القضاء للآشتياني ص ٢٤ س ٢١ .
(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٨٠ الباب (٩) من ابواب صفات القاضي ح ٢٠ .

....

اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه »[1] .

ثم انه زاد القائل بتعيين الافضل انه لو شككنا في الدليل الاجتهادي فالمرجع الاصل العملي ، وهو يقتضي تعيين الافضل ، لاصالة التعيين عند دوران الامر بين التعيين والتخيير ، واصالة عدم نفوذ حكم المفضول مع وجود الافضل .

اقول : لكن الظاهر عدم تمامية ما ذكر من الأدلة في الموارد الثلاثة .

اما الموردان الاولان ـ اعني الشبهة الموضوعية والحكمية مع الاتفاق ـ فلأن الروايات ، واصالة التعيين ، واصالة عدم نفوذ الحكم على تقدير تسليم دلالتها . وتماميتها كلها آتيةفيهما ، اذ كون القدر المتيقن من الروايات الشبهات الحكمية مع الاختلاف في النظر غير تام ، بل وكذلك الاجماع كما اعترف به الآشتياني .

واما المورد الاخير فنقول : اما اصالة التعيين واستصحاب عدم النفوذ فلا مجال لهما بعد وجود الدليل الاجتهادي .

واما الاجماع فهو مسلم العدم كما تعرف ، واما الروايات فلأنها انما تدل على تقديم الافقه ونحوه في صورة الاجماع والاختلاف لا في صورة المراجعة الى واحد فقط .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ٨٨ الباب (٩) من ابواب صفات القاضي ح ٤٥ .

....

قال في الجواهر عند قول المصنف "إذا وجد اثنان متفاوتان في الفضيلة" الى آخره ما لفظه : [والظاهر الجواز ، لاطلاق ادلة النصب المقتضي حجية الجميع على جميع الناس ، وللسيرة المستمرة في الافتاء والاستفتاء منهم مع تفاوتهم في الفضيلة] ـ إلى ان قال ـ [والنصوص السابقة انما هي في المتنازعين في حق وقد حكما في امرهما رجلين دفعة فحكم كل واحد منهما لكل واحد منهما ، ولا وجه للتخيير هنا] ـ إلى ان قال ـ [وهذا غير اصل التخيير في الترافع والتقليد المستفاد من اطلاق ادلة النصب المعتضد بالعمل في جميع الاعصار والامصار ، بل لعل اصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرى قبض الافضل من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها ، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور لا الافضل منهم ، وإلا لوجب القول "انظروا الى الافضل منكم" لا " رجل منكم"] .

ثم استغرب اعتماد بعض الاصحاب على هذه الروايات في ذلك ، ثم قال : [واغرب من ذلك الاستناد الى الاجماع المحكي عن المرتضى في ظاهر الذريعة ، والمحقق الثاني في صريح حواشي الجهاد من الشرائع على وجوب الترافع ابتداء الى الافضل وتقليده ، بل ربما ظهر من بعضهم ان المفضول لا ولاية له أصلا مع وجود الافضل ، ضرورة عدم اجماع نافع في امثال هذه المسائل ، بل لعله بالعكس].

....

ثم قال : [واجماع المرتضى مبني على مسألة تقليد المفضول في الامامة العظمى مع وجود الافضل ، وهو غير ما نحن فيه ضرورة][١] ، الى آخره .

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع الى المفضول مطلقاً ، لعموم ادلة الحكومة من غير دليل حاكم عليها ، وانما ناقشنا في دليل الموردين الاولين بعد تسليم القائل المورد الثالث وان كنا موافقين له في اصل المسألة فيهما والآشتياني (رحمه الله) وان اصر في متن كتاب القضاء على تقدم الافضل في المورد الثالث إلا ان عليه حاشية ظاهرها كونها منه (رحمه الله) ، استدل باطلاق الاخبار على جواز الرجوع الى المفضول مطلقاً ، وحيث ان محل هذه المسألة كتاب القضاء نكتفي هنابهذا القدر .

(١) الجواهر : ج ٤٠ ص ٤٥

(مسألة ـ ٥٧) : حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر ،

(مسألة ـ ٥٧) : {حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر} الصور المتصورة للنقض كثيرة ، لأن الناقض إما نفسه ، أو المترافعان ، أو مجتهد آخر ، أو شخص آخر ، وعلى كل تقدير ، فالنقض إما مستند الى القطع ، او الى دليل شرعي ، او الى الشك في صحة الحكم ، والمستند على اقسامه الثلاثة اما ان يكون للخدشة في الطريق ـ كما لو حكم بالهلال وعلمنا بفسق الشاهدين ـ أو في نفس الحكم ـ كما لو علمنا بأن الهلال لا يثبت شرعاً بشهادة النساء مع انه حكم على مقتضى شهادتهن ـ .

ثم انه قد يكون النقض في الشبهة الحكمية كما لو حكم بكون الحبوة للولد الاكبر ثم رجع مثلا ، وقد يكون في الشبهة الموضوعية كما لو حكم بكون هذه الدار لزيد استناداً الى شاهدين ، ثم عرف عدم عدالتهما ، ولنتكلم في مقامات :

المقام الأول : في كون الناقض هو بنفسه ، والظاهر انه لا اشكال فيه اذا تبين خطأه قطعاً موضوعاً كما لو عرف فسق الشاهدين ، أو حكما كما لو تبين لديه الاجماع المعتضد الى ظاهر الكتاب بدون معارض ، بأن تبين لديه اشتباهه في مدرك المسألة، بل النقض واجب في هذه الصورة لشمول قوله (تعالى) : ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون** ﴾[1] ، والحكم بغير ما أنزل

---

(١) سورة المائدة : الآية ٤٥ .

الله يشمل الابتدائي والاستمراري ، لكن النقض انما يكون اذا كانت تبعته موجودة والا فلا معنى للنقض اصلا كما لا يخفى .

واما إذا تبين خطأه اجتهاداً كما لو حكم بكون الشاهد للداخل ثم تغير اجتهاده ولم يعلم الواقع "النفس الامري" ولم يقطع به ، فهل له نقض حكمه ام لا ؟ احتمالان بل قولان ، المصنف (رحمه الله) في المجلد الثاني افتى بعدم نقضه للحكم الاول تبعاً للمستند ، قال : [فالظاهر نفوذ حكمه مع عدم العلم بكونه خلاف الواقع ، وان كان مخالفاً لذلك الخبر او الدليل الظني فلا يجوز له ولا لغيره نقضه ، لأن ما ادى اليه اجتهاده مع فرض عدم تقصيره حجة شرعية وحكمه حكم الله][١] ، انتهى .

بل في الجواهر حكاية الاجماع عن بعض [من عدم جواز نقض الحكم الناشيء عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك][٢] ، لكن المحكي عن الارشاد والقواعد وغيرهما نقض الحكم .

قال الاول : وكل حكم ظهر بطلانه فانه ينقضه ، سواء كان هو الحاكم او غيره ، وسواء كان مستند الحكم قطعياً او اجتهادياً .

وقال الثاني : الاقرب ان كل حكم ظهر له انه خطأ ؛ سواء كان هو الحاكم او السابق ، فانه ينقضه ويستأنف الحكم بما علمه ، وقد

---

(١) العروة الوثقى : ج ٣ ص ٢٨ المسألة ٣٨ .

(٢) الجواهر : ج ٤٠ ص ٩٦ .

....

فهم الشهيدان من العبارة ارادة الاعم من القطع والظن بظهور الخطأ وقد اشكل في الجواهر في الاجماع المدعى .

وكيف كان فالاقوى الاول ، وهو عدم جواز النقض ، لأنه حسب اجتهاده الاول صار حكمه حكم الله ، وكان الرد عليه رداً عليهم (عليهم السلام) ، والاجتهاد الثاني لم يكشف عن الواقع وانما كشف عن رأي آخر ، فلم يعلم بطلان حكمه الأول حتى يرتفع عنه ما حكم به اولاً ، فلا وجه لنقضه هذا بالاضافة الى لزوم الهرج والمرج ، فان من يعرف كثرة اختلاف انظار المجتهد الواحد حسب اختلاف اجتهاده وعرف كثرة الوقائع المراجع فيها علم ذلك بداهة ، مضافاً الى لزوم عدم الوثوق بقوله .

واما اذا شك الحاكم في صحة اجتهاده السابق او في اصل مستنده او في مستند حكمه فأولى بعدم النقض ، ومما تقدم ظهر عدم الفرق بين الموضوع والحكم .

المقام الثاني : في كون الناقض مجتهداً آخر ، والظاهر عدم الإشكال في جواز نقضه اذا عرف المجتهد الثاني خطأه قطعاً ، وقد ادعى على ذلك الاجماع ، لكن عن الشيخ والعلامة في بعض كتبه ، التفصيل بين ما كان مصب الحكم حقاً للناس فلا ينقض ، وبين ما كان حقاً لله تعالى كالعتق والطلاق ونحوهما فينقض .

واستدل لذلك بأن صاحب الحق ربما اسقط حقه ، بخلاف حق

....

الله تعالى فانه لا معنى لاسقاطه بالحكم .

والقول الاول هو الاقوى ، لأن اظهار الحق واجب وابقاء الحكم الأول المخالف ابقاء للمنكر ، ولا يشمله قوله (عليه السلام) : « علينا رد والراد علينا كافر »[1] لأنه ليس رداً للحق بل للباطل .

وما عن الشيخ غير تام ، إذ مجرد احتمال رضاه لا يرفع الخطاب باظهار الحق ، كما انه يجوز النقض اذا عرف المجتهد الثاني عدم اجتماع الحكم الأول لشرائط الحكم كأن كان فاسقاً او غير مجتهد او نحو ذلك ، كما وقع نحو ذلك عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وبعض الأئمة (عليهم السلام) بالنسبة الى احكام حكام الجور . والحاصل ان الثاني يجوز له نقض حكم الأول اذا علم قطعاً بخلل فيه . اما في نفس الحاكم ، او استنباطه بأن عرف انه اخطأ في هذا الاجتهاد الذي هو مبنى الحكم ، او في طريق حكمه كأن عرف فسق الشهود قطعاً ، وذلك لوجود المقتضي للنقض ، وهو ابطال الباطل واظهار الحق ، وعدم المانع لعدم شمول : « علينا ردّ » لما نحن فيه من غير فرق بين الشبهة في الموضوع او الحكم وكونه من حقوق الناس او حقوق الله تعالى .

نعم اذا عرف ابراء ذي الحق حقه ، لم يكن مجال للنقض الا اذا

---

(١) الوسائل : ج ١ ص ٢٣ الباب (٢) من ابواب مقدمة العبادات ح ١٢ .

....

كانت للحكم تبعة غير حق الناس او من حق الناس غير ما ابرأه ذو الحق .

وهل يجوز النقض فيما اذا اختلف المجتهدان في الاستنباط ؟ الظاهر العدم وفاقاً للمصنف في قضاء العروة تبعاً للمستند وغيره ، بل في قضاء الآشتياني انه المشهور المعروف بل لا يبعد دعوى الاجماع عليه .

ثم قال : [والمترائى من كلام بعض بل جماعة هو جوازه ، وربما يجري على لسان بعض مشايخنا المتأخرين (طاب ثراه) التفصيل بين تراضي الخصمين فيجوز والا فلا يجوز][1] ، انتهى .

استدل القائل بالجواز بأن حكم الأول بنظر هذا الحاكم ليس حكمهم (عليهم السلام)، فيجوز رده بل يجب اظهاراً للحق . وفيه : ان الحاكم الثاني لا يعلم انه حكمهم (عليهم السلام) ام لا ، إذ المفروض عدم معرفته الواقع ، بل حسب ما ادت اليه الأدلة الظاهرية ـ بنظره ـ ان مؤدى نظره هو الحكم المنجز ، واذا لم يعلم علماً قطعياً ببطلان حكم الأول لم يجز له رده لأن الراد عليهم كالراد على الأئمة (عليهم السلام) .

لا يقال : قوله (عليه السلام) : «فاذا حكم بحكمنا» انما يفيد

(١) قضاء الآشتياني . ص ٥٤ س ٢٢ وما بعده لما يأتي في الصفحة التالية .

....

حرمة النقض فيما اذا علم انه حكمهم (عليهم السلام) ، فاذا لم يعلم الحاكم الثاني ذلك ـ كما هو المفروض ـ جاز النقض .

لانا نقول : معنى "حكم بحكمنا"، الحكم الصادر عن الادلة المستندة اليهم لا معرفة انه حكمهم (عليهم السلام) واقعاً .

وقد استدل الآشتياني (رحمه الله) على عدم جواز نقض الحكم بأمور خمسة : اصالة عدم نقض الحكم ، والاجماع المنقول البالغ حد الاستفاضة وما دل على جواز الحكم من الكتاب والسنة كقوله (عليه السلام) : « فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً » ثم قال (عليه السلام) : « فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه »(١) الى آخره ، ولزوم الهرج والمرج . وكيف كان فقد ظهر من ذلك عدم جواز النقض في صورة شك الثاني في صحة الحكم الأول وعدمه .

المقام الثالث : في كون الناقض المترافعين أو شخصاً ثالثاً لا اشكال في عدم جواز النقض اذا شكا في الحكم الأول او كان استنباطهما مخالفاً لاستنباط الحاكم ، بأن كانا مجتهدين ، لما تقدم في المقامين الاولين ، واما اذا علما علماً قطعياً بمخالفة حكمه للواقع فالظاهر من جماعة جواز نقضه مطلقاً ، وصرح الآشتياني بذلك قائلاً : [ما لو علم بمخالفة حكمه للحكم الواقعي "النفس الأمري"، فنقول : ان الحق فيه جواز النقض بل وجوبه بالنسبة الى

(١)الوسائل : ج ١٨ ص ٩٨ الباب (١١) من ابواب صفات القاضي ح ١ .

....

المترافعين والحاكم، سواء كان المترافعان مجتهدين او مقلدين او مختلفين][١] ، انتهى .

واختار السيد الخوئي في فقه الشيعة عدم النقض اذا كان القضاء على الموازين الصحيحة ، ثم ايد ذلك بقوله : [ويؤيد ما ذكرناه من نفوذ حكمه من هذه الجهة ـ اي جهة فصل الحكومة وقطع النزاع ـ على الاطلاق : إنه لا اشكال ولا خلاف في نفوذ حكمه في حق المتخاصمين في الشبهات الموضوعية مع ان الغالب ان كلا منهما يدعي العلم بكذب الآخر او كذب بينته ، والا لم تقع بينهما خصومة ، ولو كان العلم بخطأ القاضي مجوزاً لنقض حكمه فيها لعطل أمر الخصومات غالباً ، والاطلاقات كما تشمل هذا المورد تشمل سائر الموارد][٢] ، انتهى .

أقول : لكن الأقوى جواز النقض كما اختاره من تقدم اذا علم علما قطعياً باشتباهه وفساد حكمه ، اذ الأدلة الدالة على نقض الحكم مخصصة بالدليل العقلي والنقلي بغير هذه الصورة لو فرض شمولها لها ، فان العقل مستقل بأن الشرع لم يجعل القضاء إلا لانقاذ الحقوق وردها الى اهلها بالاضافة الى الأدلة الشرعية المؤيدة له ، ففي صحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «انما اقضي بينكم با لبينات

(١) قضاء الأشتياني ص ٥٥ س ١١ .

(٢) فقه الشيعة : ج ١ ص ٢٣٧ المسألة ٥٧.

الا اذا تبين خطأه .

والايمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار »[1] فانه صريح في عدم الموضوعية .

لا يقال : لعل الشارع اعطى للحكم ـ ولو مخالف الواقع منه ـ صبغة الامضاء حتى لا يقع الهرج ، فليس عدم جواز نقضه لأجل كون الحكم موضوعياً بل لمصلحة اخرى .

لأنا نقول : هذا يحتاج الى الدليل والدليل مفقود ،فان ادلة حرمة النقض لا تشمل صورة العلم بالخلاف ، واما ما ذكره السيد (دام ظله) من التأييد ففيه عدم غالبية معلومية الحق ، بل الاكثر في الدعاوي كون كل طرف يرى الحق بجانبه ظناً او عرفاً ، إلا يعلم بالحق شرعاً،فوقوع الخصومة لأجل الظن أو الاطمئنان المستند على الموازين العرفية ، وقل ما يعلم أحد المترافعين كون الحق له صريحاً . وقد أطال الآشتياني (رحمه الله) الكلام والاشكال والجواب حول المطلب، فراجع .

وقد تبين مما تقدم صحة قول الماتن (رحمه الله)وانه لا يجوز نقض حكم الحاكم الجامع للشرائط {إلا إذا تبين خطأه} .

ثم ان معنى جواز نقض الحكم جواز عدم ترتيب الاثر عليه ، فيكون وجود الحكم كعدمه . نعم لو حكم الحاكم فيما لم يعلم

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص١٦٩ آلباب (٢) من ابواب كيفية الحكم ح ١ .

....

الشخص بطلان حكمه مما وجبت عليه اطاعته ، ولم يجز له نقض حكمه ، لكن رأى احد المتخاصمين اجتهاداً او تقليداً خلاف الحكم ، فهل يجب ترتيب الأثر مطلقاً ، أو في مورد الحكم مطلقاً ، او في مورد الحكم بالنسبة الى جهة ، أو يفرق بين كيفية الحكم ؟ احتمالات واقوال .

مثلا : اذا تنازع البائع والمشتري في صحة بيع العصير العنبي مثلا بعد الغليان ، فيدعي المشتري بطلانه ووجوب رد الثمن من حيث كون فتواه او تقليده على النجاسة ، وادعى البائع صحته من حيث كون تقليده او فتواه على الطهارة ، فترافعا عند مجتهد فحكم بالطهارة او بصحة البيع .

فعلى الأول : ـ وهو وجوب ترتيب الأثر مطلقاً ـ يكون حكمه دليلاً معتبراً على طهارة العصير مطلقاً ،حتى بالنسبة الى غير مورد المنازعة فالمجتهد الذي كان طرف النزاع يجوز له بعد ذلك استعمال العصير مطلقاً ، كما لو كان فتواه الطهارة من أول الأمر ،وكذا بالنسبة الى سائر الآثار.

وعلى الثاني : ـ وهو وجوب ترتيب الأثر في مورد الحكم مطلقاً ـ يحكم بخروج هذا الفرد من حكم العصير العنبي بالنسبة الى جميع آثاره مثل شربه وبيعه واستعماله ، وان كان فتواه قبل الحكم النجاسة وعدم جواز ترتيب الاثر ، لكن حكم الحاكم انما اخرج هذا الفرد ، اما سائر افراد العصير فيبقى فتواه او تقليده المقتضي للنجاسة على

حاله .

وعلى الثالث : ـ وهو وجوب ترتيب الاثر في مورد الحكم بالنسبة الى جهة الحكم ـ يحكم بخروج هذا الفرد من العصير من حيث جواز اعادة الثمن وبطلان البيع ، فالحكم انما اثر للمشتري المفتي بنجاسة العصير من حيث انه لا يجوز له اعادة الثمن وابطال البيع ، اما شرب هذا العصير وبيعه من ثالث فلا يجوز .

وعلى الرابع : يفرق بين ما لو حكم الحاكم بالطهارة فيترتب على هذا الفرد من العصير جميع آثار الطاهر كالثاني ، وبين ما لو حكم بصحة البيع فيترتب عليه عدم جواز استرجاع الثمن ، اما الطهارة فلا كالثالث . المحكي عن بعض ، الأول قال للملازمة بين هذا الفرد وسائر الافراد، وهذاالاثر وسائر الآثار ، فاذا حكم بطهارة هذا العصير كان حكماً عاماً بطهارة كل عصير وعاماً بترتب جميع الآثار على العصير الطاهر من البيع وغيره .

وفي الجواهر اختار الثاني، قال : [والمراد بنقضها ابطال حكم الكلّي في خصوص الجزئي الذي كان مورد الحكم بالنسبة الى كل احد] الىٰ ان قال : [لإطلاق ما دل على وجوب قبول حكمه وانه حكمهم (عليهم السلام) والراد عليه راد عليهم][1] .

واختار الآشتياني الثالث ، قال ما حاصله : ان مورد النزاع هو

(١) الجواهر : ج ٤٠ ص ٩٧

....

استرداد الثمن ، وقد حكم الحـاكم بعدم رده فلا يجـوز نقض حكمه من هـذه الجهة ، وامـا الحكم بـطهـارتـه في حقـه حتى لا يلزم عليـه الاجتناب فلم يقع مورداً للخصومة اصلا حتى يحكم بورود الحكم على تكليف المشتري من جهته ايضاً .

واما دليل الرابع وان لم نجد به قـائلاً صـريحاً ، ان مـورد الحكم يلزم تنفيـذه ، فان كـان المورد عـاما من حيث الآثـار عم ، وان كان خاصاً خص والاقرب في النظر هـو الثالث لأنـه مصب النزاع ومصب الحكم ، والتـلازم بينه وبـين سائـر الافراد كـما قال الأول ، او سـائر الآثار في هذا الجزئي كما قال الثاني ، او ملاحظة سعـة الحكم وضيقه كما قال الرابع غير تام ، لعدم جعل الحجية لأكثر من مصب النزاع ، والعموم كما يقول الرابع ليس مصباً للنزاع حتى يلزم نفوذ حكمه .

وهنا كلام آخر ، وهو انه لو قطع المتخاصمان او غيرهـما ببطلان الحكم جـاز لـه نقضـه ، ولم يجـز لـه تـرتيب الأثـر عليـه ، فلو حكم بزوجية امرأة وعلم الزوج انها ليست زوجته لم يجز لـه وطؤ ها وهكـذا وربما يحكى عن بعض ، جواز ترتيب الأثر ، وهـو غريب ، والكـلام في المقام طويل نكتفي بهذا القدر . والله العالم .

(مسألة ـ ٥٨) : اذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ، ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الأولى وان كان احوط .

(مسألة ـ ٥٨) : {إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة} فان كان الفتوى الأول احوط فلا اشكال، وإلا فهل يجب الاعلام أم لا؟ احتمالان، الأقوى انه {لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الاولى} لأنه نقل الحجة ، فلا يكون وقوع المنقول اليه في خلاف الفتوى الثاني وزراً على الناقل ، إذ لا يصدق عليه التسبيب الى الحرام {وان كان احوط} لأن التسبيب استمراراً كالتسبيب ابتداءً بنظر العرف ، فاذا تبدل رأي المجتهد يوم الجمعة مثلاً ، وكان الناقل نقل الفتوى يوم الخميس ، لم يكن فرق بينه وبين ان ينقل الفتوى الاول خطأ يوم السبت في رؤية العرف كون عمل المقلد يوم الاحد مستنداً الى نقله ، فكما يجب الاعلام فيما نقل يوم السبت خطأ كذلك يجب الاعلام فيما نقل يوم الخميس .

وانما الفرق بينهما في كون الاستناد استمرارياً في الثاني ، وابتدائياً في الأول، وكأنه لذلك جعل الاحتياط لا يترك، السيد الاصطهباناتي (رحمه الله) لكن الاقوى ما ذكره الماتن من عدم الوجوب ، واختاره اغلب المعلقين كالوالد وابن العم ، والحكيم ، والخوئي ، وغيرهم ، وذلك لما عرفت من عدم صدق التسبيب الى الحرام ، وانصراف مادل على ان وزر الفتوى الخطأي على المفتي لو سلم الشمول ،

بخـلاف ما اذا تبين له خطأه في النقل فانه يجب عليه الاعلام .

وذلـك {بخـلاف مـا اذا تبـين لـه خـطأه في النقـل فـانـه يجب عليـه الاعلام} لما تقدم في المسألة الثامنة والأربعين فراجع .

وتؤ يـد الحكمين السيـرة المستمرة بـين المتشرعـة ، فـانهم ينقلون الفتـاوى من دون ان يروا أنفسهم مكلَّفـين بنقل مـا اذا تبدل الـرأي ، بخلاف صورة الخطأ ، وقد تقدم ما ينفع المقام فراجع .

وينبغي التنبيـه هنا عـلى أمر ، وهـو انـه : قـد يجب الاعـلام في صـورة تغيير الفتـوى اذا كان ذلـك داخلا في باب تبليـغ الاحكام ، ولكن ليس معنى التبليغ اعلام كـل فرد فـرد ، بل بـالموازين العقليـة العرفية حتى بـالنسبة الى الجهـال ، إذ لا شك في ان النبي (صـلى الله عليه وآله) والأئمـة (عليهم السلام) والعلماء والاخيـار ، لم يكونـوا يلاقون كل فرد ، ويسألون منه المسائل ليعلموا من يعرف ممن لا يعرف مقدمة لتبليغ الاحكام ، مع القطع بأن كثيراً من النـاس في كل زمـان لا يعلمـون احكامهم المبتـلى بها ، فلو نقـل الناقـل ثم تبـدل الفتـوى لايجب عليه من باب التبليغ اكثر من ان يعلن ذلك على المنبر اذا كـان من نقلة الفتـاوى ونحـو ذلـك ، امـا ان يـطلب من النـاس احضـار اصدقائهم أو يلتمس منهم تبليغ الشاهـد الغائب او نحـو ذلك فليس هو من التبليغ الواجب .

(مسألة ـ ٥٩) : اذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا ، وكذا البينتان ، واذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدم السماع ،

(مسألة ـ ٥٩) : {إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا} على مبنى المصنف (رحمه الله) هنا تبعاً لجماعة آخرين ، لكن قد عرفت في المسألة العشرين عدم التساقط بل إعمال المرجحات ثم التخيير فراجع ، كما عرفت ان المصنف (رحمه الله) عدل عن ذلك في الجزء الثاني من الكتاب {وكذا البينتان} والشياعان لو فرض تحققهما ولم نقيده بافادة العلم كما سبق .

{وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً} وعلم بالعدول اخذ بالمتأخر ، وكذا لو احتمل العدول احتمالاً عقلائياً لا مجرد الاحتمال اذ الاستصحاب رافع له ، وحينئذ يجب الفحص مقدمة للعمل .

اما إذا تعارضا وتيقن وحدة التاريخ أو قطع بعدم العدول {قدّم السماع} من المجتهد على النقل ، وذلك لأن قول المجتهد طريق إلى فتواه والنقل طريق الى الطريق ، والعقلاء يقدمون الطريق على طريق الطريق ، لاحتمال الثاني من الاشتباه ما لا يحتمله الأول ، وحيث كان من اللازم تحصيل الأحكام بالطرق المتعارفة كان السماع مقدماً على النقل .

نعم لو كان هناك ما يرجح الثاني بأن قلّ ضبط المجتهد فاحتمل في كلامه ما لا يحتمل في كلام الناقل ، لكونه كان حاضراً مجلس

وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الامن من الغلط .

درسه أو ما أشبه قدم النقل على السماع ، كما انه اذا تعارض المرجحان تساقطا على ما تقدم .

{وكذا اذا تعارض ما في الرسالة مع السماع} فالسماع مقدم ، لأن الكاتب للرسالة بمنزلة المخبر . وما ذكره بعض من تقدم الرسالة لأن الكتابة اضبط لا يخفى ما فيه . نعم إذا كانت الرسالة بخط المجتهد كان كما ذكره المستمسك من الاشكال في الترجيح ، [لأن الخط حاك عن الفتوى ، فيكون التعارض قائما بين خطه وقوله ، واصالة عدم الخطأ فيهما على حد واحد][1] ، انتهى .

{وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدّم ما في الرسالة} إذا كانت بخطه {مع الامن من الغلط} امناً متعارفاً يوجب جريان اصالة عدم الخطأ وان لم تكن بخطه كان من باب تعارض النقلين . ومجمل القول ان المعيار تقديم الارجح عرفاً مطلقاً .

---

(١) المستمسك: ج ١ ص ٩٦.

(مسألة ـ ٦٠) : اذا عرضت مسألـة لا يعلم حكمها .

(مسـألة ـ ٦٠) : {إذا عـرضت مسألـة لا يعلم حكمها} فـلا يخلو امـا ان يكون مجتهـداً او مقلداً او محتاطـاً او عاميـاً او بغير تقليـد كبعض الناس ، فان كان مجتهداً وتمكن من ارجاء الواقعة او الاحتياط فـلا اشكال ، ويتخـير بينهما فيما تمكن من كليهـما ، وهـل يجـوز لـه التقليد حينئذ أم لا ؟ احتمالان من ان التقليد احد طرق الوصول الى الـواقع فيجـوز لـه التقليـد ، ومن ان ادلـة التقليـد كقـولـه تعـالى : ﴿ فسئلوا أهـل الـذكـر ان كنتم لا تعلمـون ﴾[1] وقـولـه (عليـه السلام) : « فللعوام ان يقلدوه » ونحـوهما لا تشمله ، اذ لا يصـدق عليه انه لا يعلم بل هو من أهل الذكـر ، فان عـدم العلم بمعنى عدم القـوة العلمية ، وإلا جـاز للمجتهد المستنبط ان لا يـراجـع رسـالتـه ليعلم فتواه بل يراجع رسالة مجتهد آخر ، كما لا يصدق عليـه العامي فلا يشمله الحديث ، وهكذا بالنسبة الى سائر ادلة التقليد .

لكن لا يبعد القول بالجواز ، لما تقرر في اول مسـائل التقليـد ان الطرق ثلاثة : الاجتهاد والتقليد والاحتياط ، فالتقليد احـد الطرق ، والعقـلاء أيضاً يـرون ضرورة رجـوع الـطبيب الـذي لا يعلم مـرض نفسه ، وليس فعلاً متمكناً من مراجعـة كتبه ، ان يقلد طبيبـاً آخر في التشخيص والعلاج ، وكذلك بالنسبة الى سائر المهن ، ويصدق عليـه حينئذ انه لا يعلم، إذ المراد من العلم وعدمه بالنسبة الى كل واقعة

(١) سورة النحل : الآية ٤٣ والانبياء : الآية ٧.

....

واقعة لا في الجملة ، وعدم شمول قوله (عليه السلام) : « فللعوام » غير مضر بعد شمول غيره من الأدلة العقلية والنقلية له ، مضافاً الى وجود المناط ، وهو ان العامي انما يجوز له الرجوع لدرك الواقع عن هذا الطريق ، ويشترك العالم الذي لا يعلم حكم هذه المسألة ، والعامي مطلقا في هذه الجهة .

نعم لو تمكن من الرجوع الى مداركه ليستنبط بنفسه أو تمكن من الرجوع الى ما استنبطه سابقاً لا يبعد عدم جواز التقليد ، لعدم المعذورية العقلائية لو خالف الواقع ، ويمكن ان يكون ذلك وجهاً لانصراف مطلقات التقليد ، لعدم كون الرجوع حينئذ طريقاً عقلائياً ، والشارع انما امضى الطريقة العقلائية في غير ما علم الردع عنها . وبهذا يفرق بين المتمكن من استخراج نظره وبين غيره ، فلا يقاس احدهما على الآخر .

والمتحصل ان المجتهد الذي لا يعلم انه لا يتمكن من استخراج نظره فهو مخير بين الإرجاء والاحتياط والتقليد ان تمكن من جميعها ، وإلا تعين ما يتمكن عليه ، ولو لم يتمكن من شيء منها ـ بأن كانت الواقعة فورية ولم يكن للاحتياط مجال ولم يتمكن من التقليد لعدم مجتهد آخر أو رسالته ـ جرى في حقه ما يجري في حق المقلد مما سيأتي مع اختلاف يسير لا يخفى على الخبير .

هذا كله في المجتهد الذي لا يعلم حكم المسألة ، واما المحتاط الذي لا يعلم المسألة وكيفية الاحتياط فيها : فان تمكن من الطريقين

ولم يكن الاعلم حاضراً فان امكن تأخير الواقعة الى السؤال يجب ذلك والا فان امكن الاحتياط تعيّن . وان لم يمكن يجوز الرجوع الى مجتهد آخر الاعلم فالاعلم ، وان لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته .

الآخرين - الاجتهاد او التقليد - لزم ، لما سبق من انهما طريقان كالاحتياط ، وان لم يتمكن الا من احدهما تعين والا فحاله حال المقلد الجاهل ، كما ان العامي بغير تقليد كذلك .

اما المقلد الذي لا يعلم حكم المسألة ولا يتمكن من الاجتهاد {ولم يكن الاعلم حاضراً} بناءً على وجوب تقليد الأعلم {فان امكن تأخير الواقعة الى السؤال} عن الأعلم الذي يقلده الآن أو سيقلده بعداً بعد موت مجتهده مثلا {يجب ذلك} تعييناً ، بناءً على عدم جواز الاحتياط في صورة التمكن من الامتثال التفصيلي وتخييراً بناءً على الجواز ، والأول ظاهر العبارة ، والثاني مقتضى ما تقدم منه (رحمه الله) من التخيير بين الطرق الثلاثة { وإلا فان امكن الاحتياط تعين } لتعينه عند تعذر عدليه الاجتهاد والتقليد { وان لم يمكن } تأخير الواقعة ولا الاحتياط أو جهل كيفيته ولم يتمكن من استعلامها { يجوز الرجوع الى مجتهد آخر } مع مراعاة { الاعلم فالآعلم } والاقرب عندنا كون الإرجاء والاحتياط والرجوع الى مجتهد آخر كلها على حد سواء ، لما عرفت سابقاً في مسائل التقليد من عدم لزوم تقليد الأعلم وجواز العدول .

{وان لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته} ولا تمكن من طريق آخر اليه ، كالسؤال ممن يعلم مسألته والاتصال البرقي ونحوه به

يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء اذا كان هنـاك من يقدر على تعيين قول المشهور .

{يجوز العمل} على وفق مقدمات الانسداد بالرجوع الى الظن الاقوى فالأقوى بنـاءً على ان النتيجة مهملة ، أو مطلقاً بناءً على ان النتيجة كلية .

ثم يفرق في بعض الفروع الآتية كون المقـدمات تقتضي الكشف او الحكومة ، والمصنف (رحمه الله) كان بناؤه على الاهمال ، فالـلازم اتباع الاقوى فالاقوى ، فيجوز العمل {بقول المشهور بـين العلماء اذا كـان} قادراً عـلى استخراج قـول المشهـور ، كـأن كـان من افـاضـل الطلاب فيطالع الكتب الاستدلالية ليطلع على المشهور ، من غـير ان يكون قادراً على الاستنباط بنفسه ، او كان {هناك من يقدر على تعيين قول المشهور} .

وهل الظن الحاصل من قول المشهور أقوى أم الظن الحـاصل من فتوى الثقة غـير العدل ؟ احتمـالان ، وقيل لا يحصـل الظن من غـير العدل مطلقاً ، لأن الشارع لم يجعله حجة . وفيه ما لا يخفى .

نعم الظاهر ان النـوع الذي هـو مناط حجيـة الظن الانسـدادي يحصل له من المشهور ظناً اقوى بمراتب ، من الظن الحاصـل من قول شخص واحد وان كان ثقة وعلمنا صدقه في اخبـاره عن رأيه وجهـده الكثير في استخراج المسـألة ، وذلـك لأن رأي هـذا ، رأي واحـد ، بخلاف المشهور فانه آراء جماعة .

واذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة او القضاء

ولا يخفى ان الاخذ بالانسداد في المقام انما هو على القول بجريان المقدمات للانسداد الصغير ، وإلا فهل يتخير بين المحتملات كما في المستمسك[١] أو يلزم العمل بالمشهور كما يقتضيه اطلاق المتن ؟ الاقوى الثاني ، لأن المشهور طريق عقلائي ، والادلة الدالة على الشرائط في التقليد منصرفة عن مثل الغرض ، فيبقى مطلقات الرجوع الى اهل الخبرة من العقل والنقل سليمة عن المقيدات ، فيتعين العمل بها ، ولذا نرى العقلاء لا يشكون في لزوم العمل بقول الاموات من الاطباء بعد تشخيص المرض وتطبيق العلاج ويقدمونه على التخيير بين المحتملات .

هذا كله بناءً على القول المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وعدم جواز العدول ، اما بناءً على القول الآخر يتعين حينئذ تقليد الميت وان لم يكن قوله موافقاً للمشهور ، لأن حاله كحال الحي ، وقد تقدم في مسألتي تقليد الميت والعدول ما ينفع المقام ، فراجع .

{واذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة او القضاء} فيما يحتاج اليهما كما ان عليه الاخذ بفتوى مجتهده في سائر الآثار اذا كانت للواقعة آثار من كفارة وفدية

---

(١) المستمسك : ج ١ ص ٩٧.

وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى اوثق الأموات ، وان لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه ،

وضمان ونجاسة وغيرها ، وانما تجب الاعادة واخواتها بناءً على كون التمسك بقول المشهور من باب الانسداد الحكمي ، اما بناءً على انه طريق او على الانسداد الكشفي فلا : اما بناءً على الطريقية ، فلما عرفت في المسألة الثالثة والخمسين ، واما على الانسداد الكشفي فلأن قول المشهور حينئذ كاشف عن الواقع ، فيكون حال المشهور حال مجتهده اذا مات فقلد من يقول ببطلان اعماله السابقة ، فيرجع الكلام أيضاً الى المسألة الثالثة والخمسين .

{واذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع الى اوثق الأموات} لأن الظن النوعي الحاصل منه اقوى من ظن نفسه ، كما انه اضعف من الحاصل من قول المشهور ، فيكون متوسطاً بينهما ، أو لأن هذا الطريق طريق عقلائي فتشمله مطلقات التقليد عقلاً ونقلاً ، بعد عدم شمول ادلة المقيدات له {وان لم يمكن ذلك ايضاً يعمل بظنه} ان لم يتمكن من تحصيل قول احد الأموات والا قُدّم عليه ، سواء قلنا بالانسداد أو بالطريقية .

وهل يقدم الثقة غير العادل على ظنه ؟ الظاهر ذلك ، لأنه طريق عقلائي كما عرفت . ومثله سائر من فقد بعض شرائط التقليد كالحرية ونحوها اذا لم يكن ردع قطعي عن الشارع ، وربما يؤيد ذلك ما دل على الرجوع الى العامة فيما رووه عن علي (عليه السلام) إذا لم يجد الحكم من طريق الخاصة .

وان لم يكن له ظن باحد الطرفين يبني على احدهما ، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة او القضاء .

ثم الظاهر جواز العمل بالرواية المذكورة في كتاب ثقة كالكتب الأربعة التي بنيت على الدقة ، ولا يبعد ان يكون رتبة هذا بعد التقليد ولو عن شخص ميت ، لأن الظن الانسدادي الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من الرواية ، لاحتمال المعارضة ونحوها .

{وان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على احدهما} تخييراً عقلياً ، وان لم يحصل له ظن اصلاً عمل بما ارتآه {وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه} وكان له آثار {فعليه الاعادة أو القضاء} أو ترتيب سائر الآثار ، لكن مما عرفت سابقاً تعرف اختلاف الصور وان بعضها لا يحتاج الى ترتيب الآثار ، فلا نطيل بالاعادة .

(مسألة ـ ٦١) : اذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت او جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول ، او الثاني ؟

(**مسألة ـ ٦١**): {إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني ؟} احتمالان : من ان تقليد الأول قد انقطع بتقليد الثاني ، فلا يبقى مجال للعدول إلى الأول لأنه من التقليد الابتدائي ، فالواجب او الجائز البقاء على الثاني .

وهذا هو مختار المصنف وجمع من الفقهاء منهم السيد الوالد ، ولذا قال {الاظهر الثاني} . ومن ان معنى البقاء على التقليد بنظر الثالث هو البقاء مطلقاً ، سواء كان التقليد في ظرف اجتهاد هذا المجتهد أم قبله أم بعده ، فهو يرى ان تقليد المقلد للمجتهد الأول صحيح حدوثاً وبقاءً ، فللمقلد البقاء على الأول .

وهناك قول ثالث اختاره السيدان ابن العم والحجة واشار الى وجهه السيدان الحكيم والخوئي . قال الثاني بما لفظه : [فان كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء فلا بد من البقاء على تقليد الأول ، لبطلان العدول عنه إلى الثاني في نظر الثالث ، لبقاء قول الميت على الحجية التعيينية في نظره فلا مصحح للعدول عنه ، وان كان قائلاً بالجواز صح العدول من الأول الى الثاني ، فهو مخير بين البقاء على الثاني والعدول الى الثالث ، لانقطاع تقليد الأول بالعدول الصحيح إلى الثاني ، فليس له الرجوع اليه بعد ذلك لأنه من التقليد الابتدائي

الأظهر الثاني ، والاحوط مراعات الاحتياط .

للميت]، انتهى[١] .

لكن حيث عرفت في بعض المباحث السابقة عدم دليل على هذه التقييدات ، بعد شمول الاطلاقات العقلية والنقلية للرجوع إلى كل مجتهد جامع للشرائط فلا بد من القول بصحة تقليد الأول ، ولو بعد تقليد الثاني والبقاء على تقليد الثاني والعدول الى الثالث .

نعم من يرى وجوب البقاء فالمسألة عنده مبتنية على مسألة حجية رأي اللاحق بالنسبة إلى الوقائع السابقة وعدمها كما لا يخفى ، وقد تقدم في المسألة الخامسة عشرة ما ينفع المقام .

{و} لا يخفى ان {الاحوط مراعاة الاحتياط} بالجمع أو الاتيان بأحوط القولين .

(١) فقه الشيعة : ج ١ ص ٢٤٣ .

(مسألة ـ ٦٢) : يكفي في تحقق التقليد اخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها ، وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل ، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء .

(مسألة ـ ٦٢): قد عرفت فيما سبق انه لا {يكفي في تحقق التقليد اخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها} فانها من مقدمات التقليد ، والتقليد انما هو العمل عن استناد الى فتوى المجتهد الجامع للشرائط ، لكن المصنف (رحمه الله) ومن يرى رأيه حيث اكتفوا بالالتزام رتبوا آثار التقليد عليه ، فلو اخذ الرسالة ملتزماً بالعمل كان مقلداً {وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل} ولو بمسألة واحدة {فلو مات مجتهده} الذي التزم بالعمل بما في رسالته {يجوز له البقاء} على القول بجواز البقاء، ويجب على القول بالوجوب .

اما من يرى ان التقليد هو العمل عن استناد ، فلا يجوز التقليد بعد موته ، وان اخذ الرسالة وعلم بما فيها لكنه لم يعمل بعد ، لأنه من التقليد الابتدائي الذي قالوا بعدم جوازه ، وان تنظرنا فيه سابقاً لعدم دليل عليه .

ثم على القول بأنه العمل الظاهر ، انه لا يشترط الاتيان بعمل تام على طبق نظر مجتهده ، بل لو شرع في الصلاة واتى بمقدار منها كفى في جواز البقاء لو مات المجتهد في الاثناء، لشمول الادلة العقلية والنقلية له ، ولو عمل برأي المجتهد ثم مات ، وتبين بعد ذلك انه كان عادلاً عن رأيه ذلك إلى رأي آخر قبل عمله ، فالظاهر انه كمن لم يقلد في عدم جواز البقاء، وكذا لو عمل برجاء المطابقة طابق ام لم

وان كان الاحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل ، ولو كان بعد العلم عدم البقاء

يطابق ، لأن العمل عن استناد هو التقليد ، وليس العمل رجاءً من التقليد .

والسيد الخوئي في فقه الشيعة[1] فصل بين التعلم من الرسالة أو شفاهاً أو ممن ينقل عنه بانياً على العمل وبين اخذ الرسالة والالتزام بالعمل من دون تعلم فأجاز في الأول البقاء دون الثاني . وفيه عدم الفرق ، سواء قلنا انه الالتزام ام العمل لوجود الالتزام في كلتا الصورتين وعدم العمل في كلتيهما ، والتمسك بالاطلاق ونحوه للفرق غير تام .

كما ان التمسك بالاجماع اثباتاً ونفياً في بعض الصور ـ كما في المستمسك[2] ـ لا يخلو من اشكال ، اذ الاجماع محصله غير حاصل ومنقوله ليس بحجة ، مضافاً إلى أن محتمل الاستناد من الاجماع يسقط من الحجية . وكيف كان فعلى المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً الاقوى عدم الجواز بدون العمل ، كما في تعليقة السيد الوالد ، وبدون الالتزام كما يراه المصنف .

{وان كان الاحوط} عنده (رحمه الله) {مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم بعدم البقاء} على الميت الملتزم بالعمل

---

(١) فقه الشيعة : ج ١ ص ٢٤٤ .

(٢) المستمسك : ج ١ ص ١٠٠ .

والعـدول الى الحي بل الاحـوط استحبابـاً ـ على وجـه ـ عدم البقاء مطلقاً ، ولو كان بعد العلم والعمل .

بفتاواه {والعدول إلى الحي} ووجه الاحتياط ان كـون الالتزام تقليـداً مختلف فيه فتركه إلى الحي أوفق بالاحتياط .

نعم يعـارض هـذا الاحتيـاط احتيـاط البقـاء لمن يـرى وجـوب البقـاء ، وإذا تعارضـا ولم يرجـح احدهمـا عـلى الآخـر كـان مقتضى القاعدة التخيير اذا لم يكن هناك اصل موضوعي أو حكمي .

{بـل الاحوط استحبـاباً ـ عـلى وجه ـ} وهـو عدم جـواز البقـاء مـطلقاً {عـدم البقاء مـطلقاً ولـو كان بعـد العلم والعمل} لاحتمـال شمول معاقد الاجماع المدعى على عدم جواز تقليـد الميت لما نحن فيـه من التقليد الاستمراري .

(مسألة ـ ٦٣) : في احتياطات الاعلم اذا لم يكن له فتوى يتخير المقلِّد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره ، الاعلم فالاعلم .

(**مسألة ـ ٦٣**): {في احتياطات الاعلم اذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع الى غيره الاعلم فالاعلم} .

أما وجه التخيير فلأن احتياط الاعلم كاشف عن عدم علمه بالمسألة ، فيكون عمل المقلد على طبق احتياطه من باب العمل بالاحتياط القسيم للتقليد والاجتهاد ، ففي فرض كون الشخص عامياً لا يبقى لديه الا احد امرين الاحتياط او التقليد . واما لزوم مراعاة الاعلم فالاعلم فلما تقدم منه (رحمه الله) من لزوم تقليد الاعلم ، فاذا لم يكن للأعلم مطلقاً فتوى كان اللازم اتباع الاعلم بعده وهكذا .

ومعنى الاعلم فالأعلم هنا ، انه لو لم يكن للاعلم الثاني فتوى ، بل احتاط في المسألة أيضاً ، أو لم يراجع المسألة فليس له فتوى ولا احتاط وصلت النوبة الى الاعلم الثالث وهكذا ، لكن قد عرفت سابقاً ورود الاشكال في كلا الحكمين ، إذ تجويز الرجوع في الاحتياطات لمن يرى وجوب تقليد الاعلم وحرمة العدول من الحي الى الحي مشكل ، إذ الاحتياط قد يكون مقترناً بتخطئة الاعلم لرأي المفضول ، وهذا وان كان جهلاً بالواقع لكن ليس بناء العقلاء ـ على القول بلزوم الاعلم ـ على تقديم المفضول على المخطىء له .

....

هذا بالنسبة إلى الرجوع في الاحتياط ، واما لزوم الرجوع الى الأعلم فالاعلم فقد عرفت سابقاً عدم دليل على لزوم تقليد الاعلم ، وهذا من فروع تلك المسألة .

وفي تعليقة ابن العم على قوله : {يتخير} ما لفظه : [هذا إذا لم ينته إلى مخالفة الاعلم في الفتوى من جهة اخرى ، كما إذا افتى بعدم حرمة شيء وتردد بين وجوبه واستحبابه فاحتاط وافتى غيره بالحرمة]،[١] انتهى .

وقد بنى المسألة السيدان "الحكيم"[٢]و"الخوئي"[٣]على جواز الاحتياط مع التمكن عن الامتثال التفصيلي .

اقول : الظاهر ان الاحتياط الذي هو محل الكلام بين الفقهاء والاصوليين في انه هل يجوز مع التمكن من الامتثال التفصيلي ام لا ؟ هو الاحتياط المطلق لا مثل هذه الاحتياطات ، فانها في الحقيقة تقليد ، ولذا من لم يجوّز الاحتياط مع التمكن يثبت في رسالته احتياطاته ، وليس ذلك إلا انه من جهة عمل المقلدين ولا يرى العرف انه من العمل بالاحتياط القسيم للاجتهاد والتقليد . نعم بعض ادلة حرمة الاحتياط كاخلاله بقصد الوجه ونحوه آت هنا.

---

(١) تعليقة السيد عبد الهادي الشيرازي على العروة ص ٦ المسألة ٦٣ .

(٢) المستمسك : ج ١ ص ١٠٠ .

(٣) فقه الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥ .

....

والحاصل ان ادلة التقليد تشمل مثل احتياطات الفقهاء بلا مانع ، فكونها من التقليد دون الاحتياط القسيم له اظهر .

(مسألة ـ ٦٤) : الاحتياط المذكور في الرسالة اما استحبابي ـ وهو ما اذا كان مسبوقاً او ملحوقاً بالفتوى ـ . واما وجوبي ـ وهو ما لم يكن معه فتوى ـ

(مسألة ـ ٦٤): {الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي ـ وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى ـ} وذلك لانه لا معنى للاحتياط الوجوبي مع الفتوى بخلافه ، ومعنى كون الاحتياط استحبابياً انه يرجح العمل على طبق الاحتياط ، لا انه يثاب عليه كسائر المستحبات ، إذ من الممكن ان يكون وجه الاحتياط خروجاً عن خلاف من أوجب أو ما أشبه ذلك فمعنى الاستحباب ليس أحد الاحكام الخمسة بل معناه اللغوي . اللهم إلا ان يكون المراد الاستحباب المستفاد من قوله (عليه السلام) : « فاحتط لدينك»[1]وما اشبه ذلك .

ثم ان المراد كون الفتوى في عرض الاحتياط ، فاذا كان سابقاً عليه أو لاحقاً بتبدل الرأي بأن كان له في المسألة فتوى ثم عدل إلى الاحتياط أو بالعكس ، كما يتفق للمجتهدين في رسالتين حسب اجتهادين ، فليس الاحتياط حينئذ استحبابياً بل اللازم العمل بالمتأخر منهما .

{واما وجوبي ـ وهو ما لم يكن معه فتوى ـ} والمراد بالوجوبي هو

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٢٣ الباب (١٢) من ابواب صفات القاضي ح ٤١ .

ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير المقلِّد بين العمل به والرجوع الى مجتهد آخر ، واما القسم الأول فلا

اللازم فعله ، لا أحد الأحكام الخمسة أيضاً ، فاذا قال الفقيه يجب الاجتناب عن الانائين المشتبهين لا يريد بذلك انه واجب كوجوب الصلاة مثلاً ، بل يريد الإلزام الأعم من الشرعي ، وان كان منشأ الإلزام شرعياً لوجوب احد الامرين واقعاً ، أو لوجوب ذي المقدمة الذي هذا مقدمته أو ما اشبه ذلك .

{و} هذا القسم من الاحتياط {يسمى بالاحتياط المطلق} لاطلاق الاحتياط بلا تجويز للترك بخلاف الاحتياط الاستحبابي {وفيه} أي في الاحتياط المطلق {يتخير المقلِّد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر} له فتوى في المسألة ، اما الرجوع إلى مجتهد آخر يحتاط أيضاً فهو مشكل على مبنى المصنف (رحمه الله) وغيره ممن يرى عدم جواز العدول من الحي إلى الحي سواء كان الاحتياطان متماثلان أم مختلفان ، لانه من الرجوع عن الحي إلى الحي بدون كونه رجوعاً من جاهل إلى العالم الذي هو مصحح العدول ، كما وان من شق التخيير العمل بالاحتياط المطلق ، لكن حيث ان الكلام في العامي الذي لا يريد الاحتياط المطلق لم يذكره المصنف (رحمه الله) كما لم يذكر الاجتهاد شقاً له ، وقد عرفت سابقاً ان في اطلاقهم جواز الرجوع في الاحتياطات نظراً .

{واما القسم الاول} من الاحتياط وهو الاستحبابي منه {فلا

يجب العمـل به ولا يجوز الرجوع الى الغير بل يتخير بين العمـل بمقتضى الفتوى وبـين العمل به .

يجب} عـلى المقلد {العمل بـه} لفرض كـونه استحبـابيـاً {ولا يجـوز الرجوع إلى الغير} لانه من العـدول من الحي الذي لا يجـوز ، سواء كان المعدول عنه اعلم ام مساوياً ، اما مـا في "فقه الشيعـة"[1]من انه رجـوع إلى غـير الاعلم في مقـابـل الاعلم ، فهـو اخص من كـلام المصنف (رحمه الله)، وان كان ربما يذكر قرينية المسألـة السابقـة له ، لكن لا وجه لرفع اليد عن اطلاقه .

{بـل يتخير بـين العمل بمقتضى الفتـوى وبين العمـل به} أي بالاحتياط وبـين الاحتياط المـطلق ، لانه ليس من الـرجوع من الحي إلى الحي الذي ذكروا عدم جوازه .

---

(١) فقه الشيعة : ج ١ ص ٢٤٥

(مسألة ـ ٦٥) : في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد ايهما شاء ، كما يجوز له التبعيض حتى في احكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان ـ مثلاً ـ فتوى احدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث ، والثاني في استحباب الجلسة .

(مسألة ـ ٦٥): {في صورة تساوي المجتهدين} بصيغة التثنية لا الجمع {يتخير بين تقليد ايهما شاء} لعموم ادلة التقليد ، وقد سبق اطلاق الجواز حتى في صورة العمل بالمخالفة ، وقد سبقت هذه المسألة وتكرارها هنا من جهة جعلها مقدمة لما سيأتي ، وهو قوله {كما يجوز له التبعيض حتى في احكام العمل الواحد ، حتى انه لو كان ـ مثلاً ـ فتوى احدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الاربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة} وذلك لعموم ادلة التقليد وعدم مانع منه ، عدا ما يتصور من ان هذا العمل مخالفة لهما ، لأنه لو سئل عن كل واحد منهما عن صحة هذا العمل أو فساده افتى بفساده ، لأنه بنظر الأول فاقد لشيء واجب وهو جلسة الاستراحة وبنظر الثاني فاقد لشيء واجب وهو التثليث . وفيه ان مخالفتهما في غير مورد التقليد لهما ، اما في مورد التقليد لهما فهي موافقة لهما لا غير ، كما يظهر من مقايسة المقام بالتبعيض في عملين كالصلاة والصيام كما في المستمسك .

....

وفي فقه الشيعة فصل بين الموارد التي يحصل العلم الوجداني بالبطلان من التبعيض للعلم بالملازمة الواقعية ـ كأن يقلد أحد المجتهدين في الافطار والآخر في اتمام الصلاة ـ فلا يجوز ، وبين غيره مما يمكن فيه عدم وجوب شيء من الجلسة والتثليث واقعاً فلا محذور فيه ، واحتاط بعدم التبعيض في العمل الواحد السيدان ابن العم والبروجردي .

اقول : ادلة التقليد لا تشمل التبعيض في مثل المقام ، إذ العقلية منها تابعة للعقلاء ، ولا يكادون يشكون في عدم جواز الاتيان بعمل يتفق أهل الخبرة على بطلانه وعدم جوازه ، ارأيت لو كان هناك مريض ، رأى أحد الأطباء ان علاجه منحصر في اعطائه معجوناً مشتملاً على الزعفران ، بدون اشتراط اشتماله على السكر ، ورأى طبيب آخر انحصار علاجه في اعطائه ذلك المعجون مشتملاً على السكر ، بدون اشتراط اشتماله على الزعفران ، فأعطاه الممرض المعجون خالياً عن كلا الشيئين كان ملوماً عند العقلاء بمخالفة الأطباء ، ولا يقبل عذره بأنه وافق كل واحد منهما في جهة ، فان العمل الواحد المأتي به مخالف لكليهما ، والموافقة الجزئية لا تعد موافقة بعد المخالفة ولذا يعد التارك لجزء عاصياً وان كان آتياً بجزء .

وهل يقول المصنف (رحمه الله) ومن تبعه بصحة الاتيان بصوم يرتمس في بعض زمانه ويحتقن في بعض ازمانه ويستند في كل زمان إلى فتوى من يجوز ذلك الشيء وان رأى الآخر بطلانه . والنقلية من ادلة

....

التقليد منصرفة إلى المقدار المتعارف من الرجوع إلى أهل الخبرة ، فلا اطلاق لها من هذه الجهة ، ولولا هذا لم يكن وجه لعدم الجواز في العملين المرتبطين واقعاً كالقصر والافطار ، إذ لا مانع من التفكيك عملاً مع العلم بالارتباط واقعاً ، كموارد الانفكاك بين الاصول ، ومورد الاقرار لشخصين بعين واحدة ، ومورد شهادة امرأة واحدة ونحوها بالوصية ومورد الاقرار بالولد بعد النفي ، ومورد شهادة الاناث في باب السرقة حيث يحكم بطهارة اليد ، وعدم الوضوء في الاول ، وكون العين للشخص الاول وثمنها للثاني في الثاني ، وبثبت ربع الوصية ونحوه في الثالث ، وإرث الولد دون الاب في الرابع ، والمال دون القطع في الخامس ، وهكذا من الموارد الكثيرة ، فأي مانع من الافطار لقول احدهما والتمام لقول الآخر ؟ .

والحاصل انه لو لا عدم شمول ادلة التقليد للفرضين لكان اللازم القول بالصحة فيهما ، أما وادلة التقليد لا تشمل مثل هذه الموارد فاللازم القول بعدم صحة التبعيض في العمل الواحد ذي الاجزاء أو الازمان كالصلاة والصيام وفي عملين علم ارتباط احدهما بالآخر كالافطار والتقصير ، وهذا ليس من جهة الاستحالة العقلية ـ والا لما امكن التفكيك في الموارد التي ذكرناها ـ وانما من جهة عدم الدليل .

(مسألة ـ ٦٦) : لا يخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي ، اذ لا بد فيه من الاطلاع التام ، ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت الى اشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط ، مثلاً : الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضي به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً ، والأحوط الجمع بين التوضي به والتيمم ،

(مسألة ـ ٦٦): {لا يخفى ان تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي ، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام} ولا يلزم في ذلك الرجوع إلى المجتهد مطلقاً كما قيل ، بل يتمكن العامي إذا كان من أهل الفضل من تشخيص ذلك بالرجوع إلى كتب الاستدلال وان كان لا يقوى على استخراج الحكم {ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان} أو الاحتياطات {فلا بد من الترجيح} ولا يتمكن العامي منه {وقد لا يلتفت إلى اشكال المسألة} اصلاً {حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط } بمعنى ان الاحتياط ليس احتياطاً في كل زمان وحال حتى يحتاط في هذا الزمان والحال أيضاً {مثلاً : الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه} كان {الاحوط التوضي به} لا التيمم {بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً ، والاحوط الجمع بين التوضي به والتيمم} .

وأيضاً الاحوط التثليث في التسبيحات الأربع ، لكن اذا كان في ضيق الوقت ، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، او يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط،لكن اذا لم يكن معه الا هذا فالاحوط التيمم به ، وان كان عنده الطين

ومنه يعلم ان الفتوى الجزمي بشيء لا يصح ، إلا بعد ان تم الدليل بحيث لا يكون للطرف الآخر المحتمل في المسألة وجه أصلاً ، والا لزم منه ترك الاحتياط في موارد الضرورة . مثلاً : من رجح كون الكر ثلاثة واربعين شبراً تقريباً ، مع احتماله كفاية ستة وثلاثين أو سبعة وعشرين احتمالاً شرعياً عن الادلة ، ان افتى بذلك جزماً لزم منه ترك الوضوء عند فقدان كر كذلك ، وان وجد المقداران الآخران مع ملاقاتهما للنجاسة .

{و} من امثلة الاحتياط الذي يلزم تركه لاحتياط آخر اقوى {أيضاً} ما يحتاط به في وقت دون وقت أو حال دون حال ، مثل ان {الاحوط التثليث في التسبيحات الاربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط أو يلزم تركه} لان الوقت مقدم ، وهكذا الاحوط مراعاة الترتيب في الغسل لمن تمكن منه ، اما إذا لم يتمكن ودار الامر بين ترك الترتيب بين الجانبين وبين ترك الغسل رأساً فالاحوط الغسل بغير ترتيب {وكذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط ، لكن اذا لم يكن معه إلا هذا فالاحوط التيمم به ، وان كان عنده الطين ،

ـ مثلاً ـ فالاحوط الجمع وهكذا .

ـ مثلاً ـ فالاحوط الجمع وهكذا} .

هـذا وقد نبـه السيد الـوالد في البـداية الى تعـذر الاحتياط عـلى العامي غالباً بقوله : [لا بد للعامي من التقليد ، ولا يمكنه الاحتياط للاختلاف في جوازه إذا استلزم التكرار ، بـل وفي مطلق العبـادات ، ولعدم تمكنه من معرفة طريق الاحتياط في عباداته ومعاملاته مع كثـرة اختـلاف العلماء فيها وتضـاد الاقوال في بعض المسـائل ، مضـافاً إلى تعسره نوعاً بل وتعـذره فيما دار بـين الواجب الحـرام او دار المال بـين شخصـين للشبهة الحكميـة او لعدم مجـال الوقت لـلإحتيـاط او نحـو ذلـك ، وإلى انه قـد يكون الاحتيـاط في بعض الموارد أو بـالنسبة إلى بعض الاشخـاص مما لا يـطاق ، والى تزاحم الاحتيـاطـات في بعض الموارد من جهات ، وإلى انه كثيراً مـا يكون اعمـاله مبنيـاً على عمـل الغير غير المحتاط ، مثلاً معاملات الناس جارية نوعاً على المعاطاة فلا يمكنه الاحتياط بـالمعاملة بـالصيغة ، وطهـارة الحياض والخـزائن مبنية على جواز اختلاف سطوح الماء فلا يمكنه الالتزام بتساويها، إلـى غـير ذلك من وجوه الأشكال][١]، انتهى .

---

(١) بداية الأحكام : ص ١١ .

(مسألة ـ ٦٧) : محل التقليد ومورده هو الاحكام الفرعية العملية ، فلا يجري في اصول الدين

(**مسألة ـ ٦٧**): {محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية} وعطف العملية على الفرعية إما بياني أو لاخراج الفرعية الأصولية ، كتفاصيل القيامة والقبر والجنة والنار ، فإنها من فروع الأصول الخمسة {فلا يجري} التقليد {في اصول الدين} .

وللاصول اطلاقان :

الأول : الخمسة الاعتقادية او الثلاثة المشتركة .

الثاني : كلما لا يتعلق بالعمل ويتعلق بالاعتقاد كتفاصيل صفات الله واحوال النبي والائمة والمعاد بالاضافة إلى الاصول .

وكيف كان فالكلام في هذا الباب يقع في مقامين :

الأول : ان الشخص الذي لم يعتقد بالحق ـ بأن عرفنا عنه ذلك وان كان في الظاهر مقراً بالشهادتين أو مضافاً الى الأئمة (عليهم السلام) ـ هل تترتب عليه احكام الإسلام من حلية الذبيحة والطهارة وجواز المناكحة والدفن في مقابر المسلمين ، أو احكام الايمان ، من جواز ان توضع العارفة عنده وعدم التعصيب ، وكيفية الصلاة في التكبيرة الرابعة ، وعدم صحة طلاق الثلاث وغيرها من احكام الاسلام والايمان ، أم لا تترتب بل يعامل معه على حسب معتقده لا على حسب ما يظهر ؟ احتمالان ، بل قولان .

....

وانما ذكرنا هذا البحث هنا مقدمة لبحث التقليد في اصول الدين ، لأنه ربما يتوهم عدم جدوى النزاع في باب التقليد في اصول الدين ، لأن المناط الاظهار وان خالف القلب بالنسبة الى الأحكام الدنيوية ، واما الثواب والعقاب فلسنا مكلفين بهما حتى نبحث عنهما .

وفيه : مضافاً الى الاختلاف حتى بالنسبة الى الأحكام الدنيوية لأن كل فريق من المختلفين يخالف الآخر في جريان احكام الاسلام وعدمه ، فان من يرى حرمة التقليد في اصول الدين مثلاً يحكم بعدم اجراء احكام الاسلام على المقلد ، بخلاف من يرى جوازه فيجري احكام الاسلام عليه ، ان البحث عن الثواب والعقاب مهم جداً ، اذ المقلد المؤمن إذا عرف انه لا يكفيه تقليده عن الله شيئاً نظر واجتهد حتى يعلم الأصول ، فليس المهم بنظر الناس المعتقدين بالآخرة امر الدنيا فقط حتى يقال ان الثواب والعقاب بيد الله تعالى ، وليس لنا ان نتكلم فيمن يستحق الثواب وفي من يستحق العقاب .

وكيف كان فقد إستدل القائل بكفاية الاظهار وان علمنا مخالفة ظاهره لباطنه بما دل على معاشرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للمنافقين ، مع ان النبي والمسلمين كانوا يعلمون بنفاقهم باخبار الله

....

تعالى ، كقوله تعالى : ﴿ **والله يشهد ان المنافقين لكاذبون** ﴾[١] في عبد الله بن أبي واضرابه ، فلو كانت الاحكام الاسلامية لا تجري الا فيمن عرف مطابقة لسانه لجنانه ، أو شك في ذلك ـ على الأقل ـ كان اللازم طرد المنافقين عن حوزة المسلمين ، مع ان الواقع خلافه .

مضافاً إلى ان الناس الذين كانوا يسلمون في اول الإسلام كان بحث غالبهم الطمع أو الخوف ، ومع ذلك كان النبي يعاشرهم معاشرة المسلمين الذين دخل الايمان قلوبهم ، ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ **قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم** ﴾[٢]فانه مع عدم دخول الايمان في قلوبهم حكم القرآن باسلامهم، كما يشعر بذلك قوله تعالى ﴿ **ولكن قولوا اسلمنا** ﴾ .

هذا واستدل القائل بعدم الكفاية بما دل على لزوم الاعتقاد وان الشاك كافر ، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : « لا ترتابوا فتشكوا ، ولا تشكوا فتكفروا »[٣]وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) حينما اعتذر عن قتل بعض من اظهر الإسلام بأن اسلامه لم يكن عن اعتقاد «فلا كشفت الغطاء عن قلبه»[٤] مما دل على أنه لو

(١) سورة المنافقون : الآية ١ .

(٢) سورة الحجرات : الآية : ١٤ .

(٣) الكافي : ج ٢ ص ٣٩٩ ح ٢ .

(٤) تفسير البرهان : ج ١ ص ٤٠٦ ح ٢ .

....

كان عالماً حقيقة بأن اسلامه كان غير واقع جاز قتله .

وبما أنَّ من يظهر الإسلام قد يظهره لبعض حوائجه، كما لو أراد الكافر أن يتزوج بمسلمة فقيل له لا تحل لك وانت كافر فأظهر الشهادتين لهذه الغاية فقط ، أو أراد ان يدخل مساجد المسلمين فيظهر الشهادة حتى يأذنوا له بالدخول ، مع العلم انه لو خرج عاد الى ما كان عليه ، أو علمنا انه حين اظهر الشهادة لتعينه في تجسسه ثم يرجع الى بلاده بعد ما انهى مهمته وامثال ذلك .

وهذا مما لا شك فيه انه لا يقبل منه الاسلام ، والاستدلال له بالمنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) غير تام ، إذ المنافق الذي لم يكن يظهر هاتين الكلمتين من دون ان يعمل بسائر احكام الاسلام لم يكن يقبله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، إذ الذين كان يقبلهم النبي هم الذين كانوا منقادين لاحكام الاسلام صغيرها وكبيرها ، فمن اظهر الشهادتين فقط بدون عمل اصلا لا يستدل بقبول اسلامه بقبول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) اسلام المنافقين في صدر الاسلام .

اما من اظهر الاسلام وعلمنا انه كافر باطناً ، وانما اسلم لبعض مآربه واذعن للأحكام الاسلامية فصلّى وصام وحجّ وزكّى وبر واحسن كل ذلك للتعمية ووصولاً الى مآربه، فعدم قبول اسلامه هو القوي على فرض العلم بباطنه ، كما لو علمنا بأنه من جواسيس الدول الكافرة وانما يفعل ما يفعل تتميماً لمقصده ثم يرجع إلى بلاده

....

ليطلعهم على عورات المسلمين . ولا يقاس ذلك بمنافقي اول الاسلام ، إذ الدين لا يقام إلا بالتدريج وقبول كل من اظهر ، كما كان النبي (صلى الله عليه وآله) يقبل اول اظهار الدعوة عن الرجل ان يتفوه بالشهادتين فقط ، مع العلم انه بعد قوة الإسلام لم يكن ينفع .

ويدل على ذلك عقوبات النبي لمسلم لم يكن يعمل ولو بواجب واحد من واجبات الاسلام ، كما نزلت آية المخلفين وآية مسجد الضرار وغيرهما .

والحاصل ان قبول النبي (صلى الله عليه وآله) اسلام اولئك الذين كان يعلم عدم ايمانهم قبلاً كان حكماً طبيعياً بالنسبة إلى ابتداء الدعوة ، وهذه قرينة قوية تكفي في صرف المطلقات عن الاطلاق ، لو كانت في المقام مطلقات . ومع هذا لا مجال للتمسك بـ : « حلالي حلال الى يوم القيامة »[١] وبقوله تعالى : ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة** ﴾[٢] .

هذا بعض الكلام في المقام الاول ، أما المقام الثاني وهو التقليد في اصول الدين فالاقوال فيه ثلاثة :

الاول : حرمة التقليد ووجوب النظر .

---

(١) الوسائل : ج ١٨ ص ١٢٤ الباب ١٢ من ابواب صفحات القاضي ح/٤٧ .

(٢) سورة الأحزاب الآية : ٢١ .

....

الثاني : حرمة النظر ووجوب التقليد عكس الاول .

الثالث : التخيير بين التقليد والنظر .

وقبل ذكر ادلة الاقوال لا بد من بيان امرين :

الامر الاول : ـ ان القائل بحرمة التقليد ووجوب النظر لا يقول بأنه لو قلد الشخص وترك النظر وطابق تقليده الواقع ، بأن قلد في الامور الحقة الواقعية يعذب على الكفر كما يعذب سائر الكفار ، فليس حال مقلد الحق حال الكافر من حيث الاحكام والثواب والعقاب ، وانما يراه مقصراً في تكليف إلزامي ومعاقباً عليه لأنه فعل حراماً واثماً .

لا يقال : إذاً فما الفرق بين مقلد الحق ومقلد الباطل ، مع ان كلاً منهما خالف التكليف فلم يعاقب الثاني على معتقده دون الاول ، مع انهما من هذا الحيث سواء .

لانا نقول : مخالف الطريق يصح عقابه مطلقاً ، لكنه لو وصل الى الغاية صدفة لم يصح عقابه على ترك الوصول لانتفاء الموضوع ، بخلاف من لم يصل . الاقوى انه لو قال المولى لعبديه : "اسمعا كلام الحاجب في الاذن بالدخول علي" فلم يستأذناه واذن احدهما لعدو المولى والآخر لصديق المولى في الدخول عليه صح عقاب الاول من جهة المخالفة وايصال عدو المولى ولم يصح عقاب الثاني إلا من جهة المخالفة . اما ادخال صديق المولى فلم يكن فيه محذور حتى يعاقب .

....

والحاصل ان العقاب على امر كان باختيار المكلف صحيح ، اما العقاب على امر ليس فيه عقاب وان كان سلوكه من غير الطريق المقرر غير صحيح ، كما ذكروا مثله في باب التجري .

هذا مضافاً الى ما عن تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) من الفرق بين عوامنا وعوام اليهود ، على انا نلتزم بأنه لا يصح عقاب المخالف للواقع المقلد إذا كان قاصراً وانما يمتحن يوم القيامة ، كما ورد في باب الاطفال وأشباههم ، فان مقتضى العدل ذلك .

الأمر الثاني : في ان الاذعان معتبر في الاعتقاديات ، فالشك غير كاف ، كما ان الظن الذي لا تطمئن به النفس غير كاف . وهذا على كلا القولين القائل بوجوب النظر والقائل بوجوب التقليد .

نعم لا يعتبر جماعة القطع الجازم الذي لا يزحزحه شيء ، وكأن هذا مراد من اكتفى بالظن ، والا فالظن بالمعنى الاصطلاحي هو والشكّ سواء ، وقد صرّح بهذا الفصول وغيره فراجع ، بالإضافة الى دعوى الاجماع على اعتبار الاذعان ، وهو لا يلائم الظن الاصطلاحي .

إذا عرفت هذا قلنا في صدد بيان الادلة : لا شك ان القائل بوجوب النظر لا يقول بوجوبه مطلقاً حتى ولو اورث التشكيك في العقائد الحقة ، كما فيمن يعلم من حاله ذلك ، كما ان القائل بوجوب التقليد لا يقول بوجوبه مطلقاً حتى فيما علم بأنه لو نظر اكتسب

....

اليقين بالعقائد الحقة او قوي إذعانه ، وانما يقولان بالوجوب في المتعارف من الناس ، وحينئذ ففي الافراد المتعارفة الاقوال في جواز التقليد والنظر او وجوب احدهما ثلاثة :

الأول : وجوب النظر وحرمة التقليد . ذهب إليه غير واحد واستدلّوا لذلك بالأدلة الأربعة : الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، واشكل عليهم في الاستدلال بالأدلة النقلية بأنّه مستلزم للدور ، لأن وجوب النظر متوقف على النقل ، والنقل لا يثبت الا بعد وجوب النظر .

والجواب بعد الغضّ عن المناقشة ، في بيان كيفية الدور ان المراد إثبات وجوب النظر بالنقل على من كان مؤمناً بطريق النقل إذا اعتقد بالعقائد لكنه لا يعلم هل يجب النظر أم لا ، فإذا نظر الى الأدلة النقلية واستفاد منها وجوب النظر وجب عليه النظر ، مضافاً الى ان غير المؤمن لو احتمل صحة النقل وان الناقل نبيّ عن الله تعالى الزمه عقله بلزوم النظر دفعاً للضرر المحتمل .

وكيف كان فمن الكتاب، تدل على وجوب النظر طوائف من الآيات :

منها : ما دلّ على ذمّ الكفار باتباعهم آبائهم من غير نظر وفكر ، كقوله تعالى : ﴿ إنّا وجدنا آباءنا على امّة وإنّا على آثارهم

....

مقتدون ﴾[١] وقوله : **﴿ ما يعبدون إلا كما يعبد آباؤهم ﴾**[٢] .

لا يقال : انه ذم للاتباع عن الباطل فأين هو من اتباع عوام المسلمين عن علمائهم تقليد الذي هو حق .

لأنا نقول : لو جاز التقليد في شرع الإسلام لكان بامكان الكفار افحام المسلمين بأنهم كيف يقلدون ، ولا مجال لأن يقول المسلمون حينئذ بأنا نقلد الحق وانتم تقلدون الباطل ، لأن كلا من المقلدين يعتقد بأنه على حق ، والاختلاف في الواقع غير مجد في الفرق .

واما القول بأنهم كانوا يعرفون الحق وينكرونها ـ كما في بعض الآيات الاخر كقوله تعالى : **﴿ يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها ﴾**[٣] وقوله : **﴿ كما يعرفون ابناءهم ﴾**[٤] وقوله : **﴿ واستيقنتها انفسهم ﴾**[٥] واشباهها ـ فالذم انما توجه اليهم لأنهم يقلدون فيما يعلمون انه باطل . ففيه ان بعضهم كانوا كذلك بلا اشكال ، واما السواد الأعظم فلم يكونوا يعرفون الحق كما في كل زمان .

---

(١) سورة الزخرف : الآية ٢٣ .

(٢) سورة هود : الآية ١٠٩ .

(٣) سورة النحل : الآية ٨٣ .

(٤) سورة البقرة : الآية ١٤٦ .

(٥) سورة النمل : الآية ١٤ .

....

ومنها : ما دل على وجوب العلم ، كقوله تعالى : ﴿ **فاعلم انه لا اله الا الله** ﴾[١] بضميمة آية التأسي وهي قوله تعالى : ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر** ﴾[٢] وقوله تعالى : ﴿ **اعلموا ان الله يحيي الأرض بعد موتها** ﴾[٣] وقوله : ﴿ **ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير** ﴾[٤] وغيرها .

لكن يشكل الاستدلال بهذه الآيات بأن العلم اعم من التقليد المورث له ، كما يقول الطبيب للمريض اعلم انه لا بد لك من شرب العقار الفلاني فانه لا يفهم من امثاله الا ان العلم بذلك لازم اما اجتهاداً فلا . واشكل فيها باشكالات غير واردة اضربنا عنها .

ومنها : الآيات الدالة على وجوب النظر والتدبر والتفكر والتعقل مما ينافي التقليد ، كقول الله تعالى : ﴿ **أولم يتفكروا في انفسهم** ﴾[٥] وقوله : ﴿ **افلا يتدبرون القرآن** ﴾[٦] وقوله : ﴿ **قل انظروا ماذا في**

---

(١) سورة محمد : الآية ١٩ .

(٢) سورة الاحزاب : الآية : ٢١ .

(٣) سورة الحديد : الآية ١٧ .

(٤) سورة البقرة : الآية : ١٠٦ .

(٥) سورة الروم : الآية : ٨ .

(٦) سورة النساء : الآية ٨٢ .

....

السموات والأرض ﴾[١] والقول بأنها ندب خلاف ظاهر الأمر ، كما ان تخصيصها بالكفار دون المؤمنين بلا مخصص .

وتدل على وجوب النظر من السنة روايات :

منها : انه لما نزل : **﴿ ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب ﴾**[٢] قال النبي (صلى الله عليه وآله) : « ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبرها »[٣] .

ومنها : ما عن الإمام الرضا (عليه السلام) : «فإن قال قائل فلم وجب عليهم الاقرار والمعرفة »[٤] قيل لعلل ، الى آخره ، مما دل على مسلمية وجوب المعرفة كقول الإمام امير المؤمنين (عليه السلام) : « اول الدين معرفته »[٥] وقول الإمام الرضا (عليه السلام) في المنقول عن فقه الرضا (عليه السلام) : «ان اول ما افترض الله على عباده واوجب على خلقه معرفة الوحدانية »[٦] ، وقوله الآخر : « اول عبادة الله معرفته »[٧] ، وما عن ابي الحسن موسى (عليه السلام) :

---

(١) سورة يونس : الآية : ١٠١ .

(٢) سورة آل عمران : الأية ١٩٠ .

(٣) شرح الباب الحادي عشر : ص ٨ .

(٤) علل الشرايع : ص ٢٥٥ .

(٥) نهج البلاغة : ص ٢٤ .

(٦) فقه الرضا : ص ١ والبحار ج ٣ ص ١٣ ح ٣٢ .

(٧) التوحيد : ص ٣٤ ح ٢ .

....

قال : « يقال للمؤمن في قبره من ربك ؟ فيقول الله....... فيقال : كيف علمت بذلك ؟ فيقول : أمر هداني الله له وثبّتني عليه ، فيقال له : نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ، ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها ...... ويقال للكافر : من ربك ؟ فيقول : الله .... فيقال : من اين علمت ذلك ؟ فيقول : سمعت الناس يقولون فقلت ، فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان : الانس والجنّ لم يطيقوها ، قال : فيذوب كما يذوب الرصاص »[١] ، فانه لو كان التقليد مجزياً لأكتفي منه بذلك .

وقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) : « من اخذ دينه من افواه الرجال ازالته الرجال ، ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل »[٢] ، إلى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة التي يجدها الطالب في كتاب البحار المجلد الأول من الطبعة الحجرية وكتاب القضاء من الوسائل والمستدرك وغيرها .

ولا يخفى ان بعض هذه الاحاديث وان كانت فيها الدلالة إلا ان بعضها الآخر لا دلالة فيها ، فالتمسك بها لا يخلو من نظر ، وبالجملة فاستفادة وجوب النظر وعدم الاكتفاء بالتقليد المجرد لا

---

(١) الكافي ج ٣ ص ٢٣٨ باب المسألة في القبر ح١١ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ص ٩٥ الباب (١٠) من ابواب صفات القاضي ح ٢٢ .

....

نقاش فيها .

ويدل على وجوب النظر من الاجماع ما ادعاه العلامة (رحمه الله) في الباب الحادي عشر بقوله : [اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد][١] ، انتهى .

ويدل على وجوب النظر من العقل انه لا اشكال في استقلال العقل في ان من ترك النظر ، واكتفى بالتقليد في الأصول كان معرضاً للخطر العظيم فيجب النظر تجنباً عن الخطر المحتمل ، اما معرضية تارك النظر ، فلأن الاديان والمذاهب مختلفة متشتتة ، وكل صاحب دين يرى ان الحق معه ، وان تارك دينه معاقب بالعقاب الشديد ، فلو اكتفى الشخص بالتقليد ، احتمل مخالفة دينه للواقع مما يعرضه للعقاب الدائم ، فيجب النظر تخلصاً من المعرضية، وهذا ما استقل به العقل ، وهو المعبر عنه بأن دفع الضرر المحتمل واجب . وهذا عمدة ما يوجب النظر على الجميع من الذين لم يقصروا عن ادراك هذه المسألة ، أما القاصرون عن ادراكها فإن طابق تقليدهم الواقع فهو وإلا كان مقتضى قاعدة العدل امتحانهم في الآخرة

هذا تمام الكلام في ادلة القائلين بوجوب النظر ، اما من منع

(١) شرح الباب الحادي عشر ص ٦ المتن .

....

وجوب النظر فقد استدل لذلك بالأدلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل : اما من الكتاب فبمطلقات ما دل على العلم والايمان والسؤال كقوله تعالى : ﴿ **فاعلم انه لا اله الا الله** ﴾[١] الصادق مع التقليد بأنه علم كما تقدم ، وقوله (تعالى) : ﴿ **آمنوا بالله ورسوله** ﴾[٢] الصادق مع التقليد ، فان الاذعان بالشيء ايمان به وان كان عن تقليد ، وقوله تعالى : ﴿ **فسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون** ﴾[٣] وهو اعم من اصول الدين بل مورده اصول الدين ، الى غيرها من الآيات .

واما من السنة فروايات :

منها : مطلقات ما دل على العلم والمعرفة مما تقدم بعضها في ادلة القول الأول مما تشمل بعمومها او اطلاقها المعرفة والعلم عن تقليد .

ومنها : خبر الاحتجاج قال رجل للصادق (عليه السلام) : إذا كان هؤلاء القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم فقال (عليه

---

(١) سورة محمد : الآية ١٩ .

(٢) سورة النساء : الآية : ١٣٦ .

(٣) سورة النحل : الآية ٤٣ والأنبياء :الآية ٧.

....

السلام) : « بين عوامنا وعلمائنا وعوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة ، اما من حيث استووا فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم . واما من حيث افترقوا فلا . قال : بين لي يا بن رسول الله ، قال (عليه السلام) : ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح وبأكل الحرام والرشاء وبتغير الأحكام ـ الىٰ ان قال ـ واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر ، والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم ، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه »[1] . فانه يدل على جواز التقليد في اصول الدين اطلاقاً وموردا لمن عرف منه الصلاح من الفقهاء .

ومنها : ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) من قوله : « عليكم بدين العجائز » يعني تدينوا مثل دينهن . ومن المعلوم ان دينهن من التقليد تارة ومن النظر اخرى ، فيجوز الأمران .

---

(١) الاحتجاج : ج ٢ ص ٢٦٣ .

....

هذا كله مضافاً الى ان النبي (صلى الله عليه وآله) كان يكتفي ممن اسلم بشهادة الشهادتين ولم يكن يأمره بالنظر والاجتهاد ، ولو كان واجباً لم يكتف منهم بذلك .

واما العقل فلأن وجوب النظر مستلزم للدور ، إذ وجوب النظر انما يثبت بالشرع والشرع إذا كان متوقفاً على النظر لزم الدور ، مضافاً الى ان مسائل الأصول اغمض من مسائل الفروع ، فإذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول بطريق اولى .

وفي الكل ما لا يخفى :

اما الآيات فلأن العلم والايمان وان كان اعم ، لكن ما دل على وجوب العلم عن اجتهاد ـ كما تقدم في ادلة القول الأول ـ صالح للتخصيص ، وقوله : ﴿ **فسئلوا اهل الذكر** ﴾ مشروط بعدم العلم ، فيدل على ان السؤال لأجل العلم ، وهو يقيد بما دل على وجوب النظر ، اذ لا ينافي السؤال مع النظر بل السؤال مقدمة للنظر .

واما الروايات فالمطلقات قد عرفت حالها ، وانها صالحة للتقييد بما دل على وجوب النظر ، واما خبر الاحتجاج فلا يبعد ان يكون المراد منه التقليد في صفات النبي (صلى الله عليه وآله) ، كما هو الظاهر من سياقه بقرينة صدره ، وصفات النبي (صلى الله عليه وآله) ليست من اصول الدين . كذا قيل وفيه مناقشة ، واما المرسلة عن النبي (صلى الله عليه وآله) فسندها ودلالتها مخدوشان واما

....

اكتفاء النبي باسلام من لفظ بالشهادتين ففيه :

اولاً : انه كان يحصل لهم النظر بأقوال النبي (صلى الله عليه وآله) وارشاداته .

وثانياً : يكفي لعدم تمامية الاستدلال بذلك ما دل من الآيات والروايات بوجوب النظر ، فكان النبي (صلى الله عليه وآله) يقبل اسلامهم ثم ترشدهم الآيات على وجوب النظر فكانوا ينظرون ، بالاضافة الى ما تقدم من عدم استواء أول الدعوة وحين قوتها .

واما الدور العقلي ، فهو إنما يستقيم على مذهب الاشاعرة القائلين ، بكون وجوب النظر إنما يثبت بالشرع ، ولا نقول به . واجاب الفصول عنه بالمنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت به ، بل على مجرد حصوله او على ثبوته بالعقل فلا دور .

واما قضية قياس المسائل الاصولية بالمسائل الفرعية ففيه عدم تسليم ان الأصول اغمض ، كيف وان للكون الهاً ، وان له سفراء ، وانه يعيد الخلق للادانة ، مما يمكن اثباتها بالدليل في ظرف نصف يوم لمن لم يتلوث ذهنه بالشبهات ولم يعاند .

هذا ، ولكن الانصاف ان بعض المناقشات في ادلة المجوز لكلا الطرفين لا يخلو من الاعتساف ، فاطلاق القول بعدم جواز التقليد لا يخلو من نظر .

واما من قال بحرمة النظر فقد استدل بالسنة والعقل :

....

اما السنة: فلما روي عن الامام امير المؤمنين (عليه السلام) انه سئل عن القدر فقال: «طريقٌ مظلم فلا تسلكوه، وبحر عميق فلا تلجوه، وسر الله فلا تتكلفوه»[1] كما سئل منه (عليه السلام) عن القدر فقال: «بحر عميق فلا تلحقوه»[2]. وقوله المتقدم: «عليكم بدين العجائز». إذ معناه وجوب التدين بما دانوا بها من غير مناقشة وجدال.

واما العقل: فلأن النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات، فيجب ترك النظر دفعاً لما يترتب عليه من خوف الضرر.

وفيهما ما لا يخفى: إذ مسألة القدر من معضلات المسائل، فإذا خاض فيه من لا يعرف ـ كما هو الغالب ـ زلق وقال بالجبر او كفر، فالنهي عن مسألة خاصة، لا عن مسائل الاصول على الاطلاق، و«عليكم بدين العجائز» قد عرفت الاشكال في سندها ودلالتها.

اما الدليل العقلي ففيه المنع عن كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة، كيف وكثير من المسلمين يعرفون المسائل الاصولية عن دليل ولو اجمالي، وانما يوجب ذلك التوغل في مسائل حكمية، اعتماداً على اوهام لا دليل لها عقلا ولا نقلا.

(١) نهج البلاغة ص ٦٢٤ ح ٢٨٧.

(٢) البحار ج ٥ ص ١٢٣ ح ٧٠.

وفي مسائل اصول الفقه .

ولا يخفى ان هذه المسألة من امهات مسائل الكلام ، والبحث فيه طويل جداً ، ذكر طرفاً منه القوانين ، والفصول ، وعماد الإسلام ، وكفاية الموحدين ، فمن شاء فليرجع اليها ، وانما اكتفينا بهذا القدر لئلا نخرج عن موضوع البحث .

{و} هل يجري التقليد {في مسائل اصول الفقه} ام لا ؟ احتمالان بل قولان ، المصنف وغير واحد من المعلقين كالسيدين ، الوالد، وابن العم وغيرهما على عدم جريانه فيها ، بمعنى انه لو كان هناك فاضل يتمكن من استخراج المسائل الفقهية عن الأدلة الأربعة ولكن لا يتمكن من تنقيح مباحث الاصول لم يجز له ان يقلد في المباحث الاصولية وبضميمة نتائجها يستخرج الاحكام الشرعية عن الادلة . فمثلاً : يأخذ نتيجة رأي مجتهد في كون الامر للوجوب والنهي للتحريم ، فيضمها الى قوله (عليه السلام) : مثلاً اغتسل للجمعة و ﴿ لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ﴾[1] مثلاً فيفتي بوجوب الأول وحرمة الثاني .

والسيدان الخونساري في تعليقته والخوئي في فقه الشيعة على الجواز في الجملة ، قال الثاني : [ولكن الانصاف : انه لا مانع من شمول الاطلاقات لمطلق الاحكام الشرعية الفرعية والاصولية ، فلا نرى محذوراً في ان يقلد مجتهداً في مسألة من مسائل اصول

---

(١) سورة النساء : الآية : ٤٣ .

....

الفقه ، فيستنبط منها الاحكام اذا تم عنده باقي المقدمات من فهم الظواهر ، وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق ، فيجوز له ان يعمل بما استنبط وان لم يجز رجوع الغير اليه][١] ، انتهى .

كما ان السيد الحكيم[٢] فصل بين ما لو فرض وقوعها محلا للابتلاء ولو بتوسط النذر ونحوه فلا مانع من عموم ادلة التقليد لها ، وبين غيره فلا تشمله ادلة التقليد .

ففي المسألة أربعة أقوال : المنع مطلقاً ، والجواز مطلقاً ، والتفصيلان .

اما وجه المنع مطلقاً فانصراف ادلة التقليد عنه عقلا ونقلا ، واما وجه التفصيلين فقد عرفت ، واما وجه الجواز مطلقاً ـ وهذا لا يخلو عن قوة ـ فلشمول الاطلاقات العقلية والنقلية له ، وذلك فان العقل لا يفرق في جواز الرجوع الى الغير بين ان يكون التطبيق والمقدمات كلها باجتهاده ام كان الأول دون الثاني ام الثاني دون الاول باجتهاده ، والغالب في اهل الخبرة الذين هم المرجع في الامور التبعيض ، فالمهندس والطبيب والحاكم وغيرهم لا يجتهدون الا في بعض المسائل أما كلها فلا يساعد الوقت ولا يشترطه العرف ، واقل

---

(١) فقه الشيعة : ج ١ ص ٢٥٠ .

(٢) المستمسك : ج ١ ص ١٠٤

....

رجوع اليهم او اقل إلمام في مصادر علومهم كاف في الاطلاع على هذه الجهة ، وليس الفقيه الا كأحدهم .

ثم ليس الفقهاء الذين اجتهدوا في الاصول ممن توفر فيهم الاجتهاد في جميع مقدمات الاستنباط ، من اللغة والصرف والنحو والمنطق والبلاغة والرجال وغيرها ، بل الغالب الذي يشذ خلافه انهم يأخذون في المسائل النحوية ومعاني الكلمات اللغوية وغيرهما بآراء المجتهدين في تلك العلوم كالفيروزآبادي وابن مالك وغيرهما ، ولو احتاج الفقه الى الاجتهاد في جميع ذلك حتى يكون الفقيه مجتهداً في اللغة والنحو والمنطق وغيرهما لم يتسن التفقه في مائة عام .

هذا واما الادلة النقلية الدالة على التقليد والاجتهاد ، فلا تشذ عن بناء العقلاء في هذه الجهة ، ولا دليل على ذلك ، والانصراف غير تام . وعليه فاذا أخذ الشخص نتائج مسائل الاصول عن الاصولي ، كأخذه نتائج الاعراب والبناء عن النحوي ، ثم اجتهد بتطبيق الكبريات على الصغريات لم يكن بأس في أن يعمل باجتهاده وان يعمل الغير بفتاواه على مقتضى القاعدة .

اما تفصيل المستمسك فلي فيه تأمل ، اذ المسألة الاصولية لا تقع بالنذر محلا للابتلاء ، فان ما يقع محلا للابتلاء انما هو المسألة الفرعية ، فلو نذر الانسان ان يأتي بواجب ، وكان نظر المجتهد ان مقدمة الواجب واجبة شرعاً مثلا فاكتفى باتيان المقدمة في صدد برٍّ

ولا في مبـاديء الاستنباط من النحـو والصرف ونحوهما .

نذره ، لم يكن ذاك من التقليد في المسألة الاصولية وانما هو تقليـد في مسألة فرعية وان هذا الشيء واجب ، وليس من تطبيق الكبرى الكلي على الصغرى . فهو مثل ان يقلد مجتهـده في ان غسل الجمعـة واجب فيبر نذره باتيان غسل الجمعة .

اللهم إلا ان يقـال : ان فهم الاحكـام منـوط بفهم المسـائـل الاصولية حتى لـو لم يفهم الانسان لهـا عن اجتهاد لم يفهم الحكم عن مدرك ، وفرق بين المسائـل الاصوليـة ومسائـل الادبيات ، فـان فهم الاحكام لا يتوقف على الثاني ويتوقف على الاول . والله العالم .

ومما تقدم تعرف وجه الاشكـال في قولـه : {ولا} يجري التقليـد {في مبـاديء الاستنبـاط من النحـو والصـرف ونحـوهمـا} والتعليـل للعـدم ، بالسيـرة المستمرة بـين الفقهاء من التعـرض لبعض المسائـل الادبية المختلف فيها عند الاستنباط ـ ككون الواو للجمع المطلق ، او الترتيب ، كما يقول القراء في مسألة الوضوء وغيره ـ وبأن هذه المسائل ليست مما يرجع فيه الى أهل الخبرة ، فـانها ترجـع الى إثبات الـظهور في الكلام في معنى خـاص ، والظهـور العرفي لا يثبت بفتـوى احد ، وبانصراف ادلة التقليد والاجتهـاد عن الفقيه الـذي تبع غيـره ولو في مسألة ادبية ، وبأن مقتضى الأصل التعيين لو دار الأمر بينه وبين غيره ممن اجتهـد في المبادىء لـو وصلت النوبـة الى الاصل ، وبغيـرها ممـا يذكر في هذا المقام ، غير تام ، إذ مثل هذه السيـرة لا حجيـة فيهـا ، مضافاً إلى أن التعرض لهذه المسائل في الفقه للاستظهار بعـدما يشـك

....

الفقيه في الظهور الذي يوجب الشك في الحكم الذي جعل هذا الظاهر دليلا عليه .

وكون هذه المسائل لا يرجع فيها إلى اهل الخبرة مخالف للمحسوس من دراسة الطلاب ، فان غاية درجة الاديب ان يعرف النحو والصرف مثلا ـ على ما ذكره ابن الحاجب او الرضي او ابن مالك ـ والذي يجتهد في المسائل يعد من الأئمة لا من الادباء ، وهل رأيت شخصاً يجتهد في النحو كما اجتهد ابن مالك وابن هشام في المغنى وغيرهما . اللهم الا ان يكون نحوياً .

هذا مع ان الظهور يثبت بفتوى اهل الخبرة ، بمعنى ان الشخص اذا رجع الى اهل الخبرة ورآهم يفسرون لفظاً بمعنى اطمئن بالظهور ، وهذا هو معنى التقليد ، إذ ليس القصد من التقليد الاخذ بقول الغير في الموارد التي يشك المقلد فيها ، بل معناه العمل بقول الغير من غير حجة ، وأي فرق بين العامي الذي يأخذ بفتوى المجتهد وبين الفقيه الذي يأخذ بقول اللغوي ، فان كليهما غالباً يطمئن بقول مرجعه .

والتفريق بأن العامي يلزمه الأخذ وان ظن بالخلاف ، والفقيه لا يجوز له الاخذ اذا ظن بالخلاف . غير سديد ، اذ الفقيه اذا رأى اهل الخبرة من اللغويين يفسرون لفظاً بمعنى ولم يكن له حجة على خلافه لم يجز له بناء الحكم الشرعي على خلاف آرائهم وان ظن بالخلاف ، لوضوح عدم معذورية الشخص اذا اعتذر في مخالفة الامر بأنه لم يفهم من الامر ما يفهمه اللغة والعرف . وقد تقرر في محله ان الظواهر

....

حجة ولا تشترط بالظن بالوفاق او الخلاف . وانصراف ادلة التقليد دعوى ، يشهد العرف على خلافه ، ودوران الامر بين التعيين والتخيير لا محصل له في المقام .

وفصل في المستمسك[١] بين ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلي فلا يجري التقليد فيه ، وبين ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلي ـ كمسائل النحو والتجويد المحتاج اليها في الصلاة والعقود والايقاعات والمد والوقف على الساكن ونحوها ـ فيجري فيها التقليد .

اقول : قد عرفت التأمل في الشق الأول من التفصيل ، واما الشق الثاني فجريان التقليد فيها انما هو لكون الفقيه من اهل الخبرة في هذه المسائل لا لكونه من اهل الخبرة في الحكم الشرعي ، ولذا لو كان المقلد عالماً بهذه المسائل وعرف ان فتوى المجتهد على طرف من المسألة انما هو لاجتهاده في تلك المسألة لا لوجود دليل شرعي عليه لم يكن له تقليده . مثلاً : لو كان المقلد من افاضل اهل العلم وكان بنظره الادبي يجوز الوقف على الحركة ، وافتى المجتهد ببطلان الصلاة التي وقف على الحركة فيها فتوى مستنداً الى اجتهاده الادبي ـ بأن علم المقلد بأنه ليس هناك دليل شرعي يقتضي ذلك ـ لم يجز فيه التقليد وجازت له الصلاة مع الوقف على الحركة ، لأن التقليد انما هو

---

(١) المستمسك : ج ١ ص ١٠٤ .

ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية او اللغوية .

للجاهل وليس هذا جاهلا في هذه المسألة .

لا يقال : اذا كانت صلاته باطلة واقعاً لم يكن له حينئذ ان يعتذر بفتوى المجتهد .

لأنا نقول : لو كانت باطلة من جهة الوقف على الحركة كان له ان يستند الى اجتهاده ، وهو معذور فيه لعموم ادلة الاجتهاد بالنسبة اليه ، كما تعم بالنسبة الى الفقيه من هذه الجهة الادبية ، ولو كانت صلاته باطلة من جهة اخرى ، كان له الاعتذار بفتوى الفقيه لأنه قلّده في تلك الجهة .

{ولا} يجري التقليد {في الموضوعات المستنبطة العرفية او اللغوية} خلافاً للسيدين الوالد وابن العم في تعليقتيهما .

ففي الأولى : [بل يجري فيها كما في الغناء والآنية والصعيد مما يكون الشبهة فيه في المفهوم لرجوعه الى التقليد في الحكم][١] .

وفي الثانية :[يجب التقليد في الموضوعات المستنبطة المستتبعة للاحكام الشرعية][٢]. وما بمضمونهما في كثير من التعليقات والشروح .

والمراد بالموضوع المستنبط العرفي واللغوي ، ما اختلف العرف واللغة فيه مع كونه موضوعاً لحكم شرعي ولم يحدده الشارع ـ ولو كان

---

(١) تعليقة السيد ميرزا مهدي الشيرازي على العروة ص ٤ المسألة ٦٧ .

(٢) تعليقة السيد عبد الهادي الشيرازي على العروة ص ٦ .

ولا في الموضوعات الصرفة ، فلو شك المقلد في مائع انـه خمر او خل ـ مثلاً ـ وقال المجتهد : انـه خمر لا يجـوز له تقليـده . نعم من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله .

في الاصـل لغويـاً ـ كالكـر فلا يعـد من المستنبط ، كما انـه لو لم يكن موضوعاً لحكم شرعي فلا كلام .

وعـلى هذا فمـوضوعـات الاحكام عـلى اربعة اقسـام : الشرعي المحض كـالصيام والصـلاة ، واللغوي او العـرفي المحض ، كـالخمـر والماء ، واللغوي او العرفي الشرعي ، كالكر والكعب ، مما حدده كل من اللغة او العرف والشرع والمستنبط العرفي او اللغوي ، مما لم يحدده الشرع واختلف فيه اللغة او العرف . لا اشكال في جريـان التقليد في الاول ، لأن المرجع فيه الشرع وحده ، كما لا اشكال في عدم جريانه في الثـاني كـما اشـار اليـه المصنف (رحمـه الله) بقـولـه {ولا في المـوضـوعـات الصـرفة ، فلو شـك المقلد في مـائـع انـه خمـر او خـل ـ مثلاً ـ وقال المجتهد انه خمـر لا يجوز لـه تقليده . نعم من حيث انـه مخبر عـادل يقبـل قـولـه} عـلى الاختـلاف في قبـول الـواحـد في الموضوعات .

ولا ينبغي الاشكال في الثالث لأنـه لا مجال للغـة او العرف بعـد تحديد الشرع ، اذ التحديـد الشرعي معـين لمصب الحكم ، فلا معنى للتـوسعة والتضييق في الحكم تـبعـاً لكـون المعنى العـرفي او اللغـوي أوسع أو اضيق .

كما في اخبار العامي العادل وهكذا ، واما

واما القسم الرابع ـ وهو موضوع الكلام ـ فمن الممكن ان يقال : ان النزاع بين المصنف وبين المستشكلين عليه اشبه باللفظي ، اذ الظاهر ان مراد المصنف (رحمه الله) ان الموضوع لما كان مما لم يعينه الشارع ، كان الفقيه وغيره بالنسبة اليه على حد سواء ، فلا يقلد فيه كما لا تقليد في سائر الموضوعات المبينة ، وانما الرجوع اليه لو كان ، فهو من باب الرجوع الى اهل الخبرة . ومراد المستشكلين ان الشبهة لما كانت في المفهوم جُرَّ الشك منها الى الشبهة في الحكم ، فيكون مرجع الشك في هذه الموضوعات ان الشك في الشبهة الحكمية التي امرها بيد المجتهد ويجب فيها التقليد . فالنزاع بين الفريقين في ان الشك في الموضوع كما يقول المصنف ام في الحكم كما يقوله المستشكلون .

وقول المصنف أقرب ، إذ فيما لم يرد فيه نص من الشارع ، يكون حاله حال الموضوع المبين في ان المرجع العرف واللغة ، منتهى الأمر ذاك مبين وهذا مبهم ، وابهام الموضوع لا يوجب التقليد ، فشأن الفقيه ان يقول حكم الإتمام على المتوطن ، أما ان الوطن ما هو ، فتشخيصه له ليس إلا من قبيل تشخيص اللغوي . وعلى هذا فلو اختلف الفقيه والمقلد في الموضوع المستنبط ـ كالغناء مثلا ـ لم يجب للعامي التقليد فيه ، بل يرجع الى اجتهاد نفسه في تعيين الموضوع والى المجتهد في الحكم المتعلق .

وعلى كل حال فقبول قول المجتهد في مثل هذه الامور لكونه مخبراً عادلاً {كما في إخبار العامي العادل} أو الثقة {وهكذا ، وأما

الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالاحكام العملية .

الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم} مما اخترعها الشارع بكيفيتها الخاصة {ونحوهما} كالحج والاعتكاف وغيرهما {فيجري التقليد فيها كالاحكام العملية} .

ثم لا يخفى ان المراد بالتقليد في هذه المسألة ، مطلق الرجوع الى الغير في الاصول او الفروع ، لا التقليد المصطلح في الفروع مما تشترط فيه الشروط المذكورة في السابق ، كما يظهر ذلك لمن لاحظ سوق الأدلة والاجوبة . فمثلاً ليس المراد بالتقليد في اصول الدين جوازاً او منعاً التقليد عن مجتهد جامع للشرائط ، بل المراد مطلق التقليد ولو عن كلامي ثقة ، فتأمل .

(**مسألة ـ ٦٨**) : لا يعتبر الأعلمية فيما امره راجع الى المجتهد الا في التقليد ، واما الولاية على الايتام والمجانين والاوقاف التي لا متولي لها ، والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الاعلمية .

(**مسألة ـ ٦٨**) : {لا يعتبر الاعلمية فيما إمره راجع الى المجتهد الا في التقليد} لكن قد عرفت سابقاً عدم لزوم الاعلمية حتى في مرجع التقليد {واما} سائر الامور المرتبطة بالفقيه ـ مثل {الولاية على الايتام والمجانين والاوقاف التي لا متولي لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك} من الولاية على الاموات الذين لا ولي لهم ، بل وفوق ذلك من المناصب الحكومية من سياسة العباد وادارة البلاد {فلا يعتبر فيها الأعلمية} بل يجوز لكل مجتهد عادل جامع لسائر الشرائط القيام بها ، وذلك لاطلاق الأدلة الدالة على ان للفقيه مطلقاً حق ذلك ، وقد تقدم شطر من الكلام في ذلك سابقاً عند قول المصنف "وكونه مجتهداً مطلقاً" .

واما ما ذكر من كون عمدة ادلة الولاية الاجماع والضرورة ، وبما انهما دليلان لبّيان فالقدر المتيقن ولاية الاعلم ، أو كون عمدة الأدلة ما دل على كون المجتهد قاضياً ، حيث ان هذه الامور من شؤون القضاء ، فيشكل الحكم فيما لم يثبت كونه من مناصب القضاة والحكام ، أو كون العمدة ان الله تعالى لم يشأ ضياع هذه الامور ، فالقدر المتيقن من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو ولاية الاعلم . ففيه عدم تسليم كون العمدة ذلك ، وانما هي من

نعم الاحوط في القاضي ان يكـون اعلم من في ذلك البلد او في غيره مما لا حرج في الترافع اليه .

الادلة ، وقد تقدم بعض الكلام في ذلـك ، وحيث ان ليس هنا محـل للتفصيل أرجأناه الى موضعه .

{نعم الاحـوط} عنـد المصنف (رحمـه الله) {في القـاضي ان يكون اعلم من في ذلك البلد او في غيره مما لا حرج في الترافـع اليه} وذلـك لاطلاق بعض ادلـة القضاء ، كقـوله (عليـه السلام) لمـالك الاشـتر حـين ولاه مصـر : « ثم اخـتر للحكم بـين النـاس افضـل رعيتك »[1] .

وفيـه : ان تعيين ذلـك للوالي ليس معناه وجـوب الرجـوع اليـه فقط ، فاطلاقات ما دل على جواز الرجوع الى كل من علم قضايـاهم (عليهم السلام) او شيئاً من قضاياهم محكمة ، وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة السادسة والخمسين ، فراجع .

ثم هـل المـراد بمـا استثنـاه المصنف من الحـرج الشخصي ام النوعي ؟ احتمالان : من ان الحرج النوعي يرفع التكليف ، إذا نص عليه الشارع كالسواك وشبهه ، فالحرج في كلامـه شخصي . ومن ان ادلة الاعلم ضعيفة فلا تصلح حاكمة على وجوب الرجوع الى الاعلم حتى في صـورة الحرج النـوعي ، ففيهـا تحكم مـطلقـات القضـاء ، فالحرج نوعي .

---

(١) نهج البلاغة : ص ٥٢٦ .

(مسألة ـ ٦٩) : اذا تبدل رأي المجتهد هـل يجب عليه إعـلام المقلدين أم لا ؟ فيـه

(مسألة ـ ٦٩) : {إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعـلام المقلدين أم لا ؟ فيـه} احتمالات : وجـوب الاعلام مـطلقاً ، سـواء كان الفتوى الثاني احوط او بالعكس ، او لا احتياط في البين بل كـان العدول الى المتباين او شبهه ، وذلك لـوجوب تبليـغ الاحكام وحـرمة التسبيب الى خلاف حكم الله ولو بقاءً ، وهذا جـار ولو كـان الفتوى الأول احوط . إذ ليست التسبيحات الثلاث مثلاً حكم الله تعالى على حسب رأيه الثاني وانما حكم الله تعالى تسبيحة واحدة ، فتسبيبه الأول بقاءً مثل التسبيب حدوثاً في عدم الجواز . هذا بالاضـافة الى احتمـال لزوم قصد الوجه في العبـادة ، وعلى تقـدير عـدم اللزوم فلا يبعـد ان يقصد المقلد التقييد فيضر بفعله .

وعدم وجوبه مطلقاً لأنه وقت افتائه كـان رأيه ذلـك ، والتسبيب المحرم انما هو التسبيب الى الحرام ، وليس هذا منه بل لا يعلم الفقيه بنفسه ان اي رأييه مطابق للواقع ، فالتمثيل لذلك بما اذا أفتى بالجهاد ثم تبـين له خـطأه ابتـداءً او استمـراراً مما يـوجب ردعـه ، والا سبَّب اراقـة الدمـاء المحترمـة وانتهاك الاعـراض وسلب الامـوال ، في غـير موضعه .

والتفصيل بين ما لو قطع بالخـلاف حسب اجتهاده الثـاني فيجب الاعـلام وبين مـا لو قـامت الامارة لـديه فـلا يجب ، والتفصيل بـين

تفصيل : فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب وان كانت مخالفة فالاحوط الاعـلام بل لا يخلو عن قوة .

الأمور المهمة كالجهاد في المثال المتقدم وبين غيرها فيجب في الأول دون الثاني ، والتفصيل بين ما لـو علم بعمل المقلد بفتـواه الأول فيجب ، وبـين ما لم يعلم أو علم بعـدم عمله فـلا يجب ، والتفصيـل بـين مـا استلزم تحـليـل الحرام ، كـما اذا افتى بحرمـة ما اجـازه سـابقـاً ومثله تحريم الحلال وبين غيره فلا يجب في الثاني دون الاول ، ولكـل واحد من هذه التفصيلات وجه اعتباري واضح ، فلا نطيل ببيانه .

وهناك {تفصيل :} اختاره المصنف (رحمه الله) وغـير واحد من المعلقين عليه منهم السيدان الوالد وابن العم، بيَّنه بقوله: {فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجـوب} لعدم لـزوم الاغراء بالجهل وغيره ممايأتي في الطرف الثاني الذي بيَّنه بقوله : {وان كـانت مـخـالفة} لـلاحتيـاط {فـالاحـوط الاعـلام} للزوم الاغـراء بالجهل والتسبيب الى خلاف الواقع { بل لا يخلو عن قوة } .

ومنه يعلم حكم ما لو كان بين الفتويين تبايناً او نحوه ، كـما اذا كـانت فتـواه اولا ، وجـوب الجمعـة ثم ارتـأى حـرمتهـا ، أو كـانت الفتـوى السـابقـة التخيـير بـين الـظهـر والجمعـة ثم ارتـأى التعيـين لاحداهما .

....

وقيَّد السيد الخوئي في فقه الشيعة[1] وجوب الاعلام في هذه الصورة بما اذا كان سكوت المجتهد عن الاعلام امضاءً لها ، كما اذا فرض ان المقلد يترك السورة في الصلاة بمحضر منه وهو لا يأمره باتيانها .

أقول : قد تقدم في المسألة الثامنة والاربعين ما ينفع المقام ، وحاصله انه لو احتمل ترتب عمل الغير على فتواه ، وكانت الفتوى الاولى غير جائزة العمل بنظره الثاني لزم الاعلام للاستناد ، من غير فرق بين الابتدائي منه والبقائي ، وإلا لم يجب الا من باب تبليغ الاحكام الذي يعم الفقيه وغيره .

لا يقال : جرت سيرة الفقهاء على عدم الاعلام ، فانهم مع كثرة تغير فتاواهم لا يعلمون المقلدين بالفتوى الثانية .

لأنا نقول : بالاضافة الى عدم كشف هذه السيرة عن امضاء المعصوم لعدم اتصالها بزمانه ان للاعلام مراتب ، ولا نسلم عدم اعلام الفقهاء ، فان اعلامهم انما هو بواسطة الذكر في مجلس الدرس واثبات الفتوى الثانية في الرسالة والتعليقة عند طبعها ، وهذه هي الطرق المتعارفة للاعلام ، اما الاعلام أكثر من ذلك فعسر وحرج غالباً ، وهو مرفوع . والأدلة لا تدلُّ على ازيد من هذا النحو من الأعلام المتعارف ، كما لم تدل على ازيد من التبليغ المتعارف كما تقدم .

(١) فقه الشيعة : ج ١ ص ٢٥٣ .

(مسألة ـ ٧٠) : لا يجوز للمقلد اجراء اصالة البراءة او الطهارة ، أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية ،

(مسألة ـ ٧٠) : {لا يجوز للمقلد اجراء اصالة البراءة او الطهارة او الاستصحاب} أو الحلية او التخيير او ما اشبهه {في الشبهات الحكمية} لأن اجراء هذه الاصول مشروط بالفحص ، لأنها انما تجري حيث لا دليل والمقلد غير قادر على الفحص فلا يجوز له اجراؤ ها . مضافاً الى ان هذا المورد هل هو مجرى اصل الاحتياط او البراءة مثلا ، يحتاج الى الاجتهاد وهو غير قادر عليه .

لكن قد عرفت في المسألة السابعة والستين جواز التقليد في مسائل اصول الفقه ، وحينئذ جاز للمقلد التقليد في هذه المسألة ، ثم ان قدر على الفحص وما يتبعه فحص وطبق بنفسه ـ كما اذا كان من افاضل اهل العلم ـ وإلا قلد في الفحص ايضاً .

والحاصل ان اجراء الاصل في الشبهات الحكمية يحتاج الى امرين :

الأول : الاجتهاد في المسألة الاصولية .

الثاني : الفحص وتشخيص مورد الاصل وادلة التقليد كأدلة الاجتهاد تشمل الموردين ، فمن اجتهد فيهما فهو مجتهد ، ومن اجتهد في احدهما جاز له التقليد في الآخر ، وترتيب النتيجة العملية على المقدمات المركبة من اجتهاده وتقليده ، فمثلاً : لو قلد في عدم دليل على حرمة التنباك ، واجتهد في المسألة الاصولية من اجراء البراءة في

واما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد ان قلد مجتهده في حجيتها . مثلاً : اذا شك في ان عرق الجنب من الحرام نجس ام لا ، ليس

الشبهات التحريمية جاز له اجراء البراءة عن تحريم التنباك ، كما انه إذا عكس ـ بأن قلد في المسألة الاصولية واجتهد في الفحص عن الدليل على الحرمة وفي التطبيق ـ جاز له اجراء البراءة .

ومثل البراءة سائر الاصول الجارية في الشبهات الحكمية {واما} اجراء الاصول {في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد ان قلد مجتهده في حجيتها} بعد الفحص، اذا اوجب مجتهده ومن دونه إذا لم يوجب، وذلك لأن الشبهات الموضوعية من المسائل الفرعية والمقلد ليس بعاجز عن الفحص ، لأن الفحص عن الموضوع مما يستطرق فيه باب العرف ، والمجتهد والمقلد سواء في ذلك وقد عرفت سابقاً .

وسيأتي الاشكال في اطلاقهم عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية وان الادلة الدالة على الفحص في الشبهات الحكمية آتية في الشبهات الموضوعية ، إلا فيما خرج بالدليل كالطهارة والنجاسة ونحوهما ، ولذا أوجبوا الفحص إلزاماً او احتياطاً بالاختبار في الدم المردد بين الحيض والعذرة ، وفي باب الاستطاعة في الحج ، وبلوغ النصاب في الزكاة ، والزيادة عن المؤونة في الخمس وغيرها .

{مثلا : إذا شك في ان عرق الجنب من الحرام نجس ام لا ليس

له اجراء اصل الطهارة ، لكن في ان هذا المـاء او غيره لاقتـه النجـاسة ام لا ، يجـوز له اجـراؤ ها بعـد ان قلد المجتهـد في جواز الاجراء .

لـه اجراء اصـل الطهـارة} لأن الحكم بالنجـاسة وعـدمهـا من شـأن الشارع ، فليس للشخص اجراء اصل الطهارة بدون الفحص {لكن في ان هذا الماء او غيره لاقته النجاسة ام لا يجوز له اجراؤ ها بعـد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء} .

ثم لا يخفي ان تمييـز كون المسـألـة من الشبهـات الحكميـة ، او الشبهـات الموضـوعية ، ممـا لا يتسنى الا لأفاضل الطلاب ، فـلا بـد للعامي من التقليد حتى في هذه الجهة ، كأن يقول لـه المجتهد ، كلما شككت في مكان او لباس انه نظيف او قـذر فابن عـلى طهارتـه ، اذا كان منشأ شكك انه لاقى النجاسة ام لا ممـا كانت النجـاسة معلومـة لديك ، كالبول ، لا مما تشك في نجاسته كعرق الجنب والمسوخ .

(مسألة ـ ٧١) : المجتهد الغير العادل او مجهول الحال لا يجوز تقليده ، وان كان موثوقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه . وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الامور العامة ، ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا واموال القُصَّر والغُيَّب .

(مسألة ـ ٧١) : {المجتهد غير العادل او مجهول الحال لا يجوز تقليده} إذ غير العادل فاقد الشرط ، ومجهول الحال مشكوك وجود الشرط فيه {وان كان موثوقاً به في فتواه} لما عرفت في شرائط مرجع التقليد من اعتبار العدالة وعدم كفاية الوثوق .

{ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه} لأنه عالم بالحكم ، وكل عالم يلزم عليه العمل بما علمه ، إذ لا معنى لتقليده لمن خالفه في النظر لأنه يرى خطأه ، ولا لمن وافقه لأنه كالحجر في جنب الانسان مضافاً الى ان التقليد لا يشمله .

{وكذا لا ينفد حكمه ولا تصرفاته في الامور العامة ولا ولاية له في الاوقاف واموال القُصَّر والغُيَّب} لاشتراط جميع هذه الامور بالعدالة ، وهي مفقودة حسب الفرض .

هذا في فاقدها ، اما مجهول الحال فالمراد بعدم النفوذ ، عدم النفوذ ظاهراً ، أما واقعاً فهو دائر مدار وجود العدالة وفقدها . نعم من لا يعلم بعدالته معذور في عدم الانفاذ ان كان عادلا واقعاً ، وكذا بالنسبة الى نفسه اذا لم يعلم هل انه عادل ام لا ، فانه لا يصح

....

له التصرف والتولي للشك في استجماعه للشرائط .

ومثل العدالة فيما ذكر بعض الشرائط الاخر ، كالرجولة ، وطهارة المولد ، والحرية ، ونحوها ، فان المجتهد اذا كان فاقداً لها لم يجز لغيره تقليده ، اما لنفسه فعليه العمل بما استنبطه .

(مسألة ـ ٧٢) : الظن يكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل ، الا اذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاهاً ، أو لفظ الناقل ، أو من الفاظه في رسالته . والحاصل ان الظن ليس حجة ، إلا إذا كان حاصلاً من ظواهر الالفاظ منه ، أو من الناقل .

(مسألة ـ ٧٢) : {الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل} لما دل على عدم حجية الظن من الادلة الاربعة . نعم اذا تشكلت مقدمات الانسداد بالنسبة الى المقلد في نظر المجتهد ، جاز العمل بالظن ، كما يجوز للمجتهد العمل بالظن اذا تمت مقدمات الانسداد بالنسبة الى الاحكام {إلا إذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاهاً او لفظ الناقل أو من الفاظه في رسالته} لما دل على حجية الظواهر .

لكن لا يخفى ان المراد بالظن هنا هو مرتبة الاطمئنان العقلائي الحاصل من الظواهر ، أما لو فرض اجمال كلام الفقيه بما يحتمل الامرين وكان احدهما ارجح ظناً لم يجز اتباع الراجح ، لعدم الدليل على حجية هذا الظن بل عمومات المنع عنه محكمة .

{والحاصل ان الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلا من ظواهر الالفاظ منه او من الناقل} ومثله في الحجية، الحاصل من ظواهر الاشارة لعدم الفرق عند العقلاء بين الحاصل من اللفظ او الكتابة او الاشارة ، فيعمها دليل الحجية .

فروع

ملحقة بباب التقليد
من كتاب العروة الوثقى

(الفرع الأول) : الظاهر جواز تقليد العالم القائل بالانسداد .

(الفرع الأول) : {الظاهر جواز تقليد العالم القائل بالانسداد} خلافاً لصاحب الكفاية حيث قال ما لفظه : [بخلاف ما اذا انسد عليه بابهما ـ أي باب العلم والعلمي ـ فجواز تقليد الغير عنه في غاية الاشكال ، فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل ، وادلة جواز التقليد انما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم كما لا يخفى ، وقضية مقدمات الانسداد ليست الا حجية الظن عليه لا على غيره][1] انتهى .

وفيه : اما قوله : "فانه من رجوع الجاهل الى الجاهل" ففيه ما لا يخفى ، فان احداً لا يتوهم ان رجوع العامي الى مثل صاحب القوانين من رجوع الجاهل الى الجاهل .

واما ان قضية مقدمات الانسداد كذا فليس مفيداً للمنع ، اذ المجتهد الانسدادي كما يرى حجية الظن على نفسه يرى حجية الظن على الجميع ، وليس مثله الا مثل ما لو رأى المجتهد عدم صحة الرواية لجرح في احد رواتها فعمل بالبراءة في موردها ، ورأى المجتهد الآخر صحتها فعمل بها ، فهل يصح ان يقال : لا يجوز تقليد المجتهد القائل بالبراءة لأن قضية اجتهاده عدم حجية الرواية عليه لا

---

(١) كفاية الاصول ج ٢ ص ٤٢٤ .

....

على مقلده ؟

وعلى كل حال فالدليلان في غاية الضعف . وعليه فحيث تشمله ادلة رجوع الجاهل الى العالم كان اللازم القول بجواز تقليده .

والتفصيل بين القول بانتهاء الانسداد الى الحكومة او الكشف خال عن شاهد ، اذ كلاهما يقول بحجية الظن الذي هو عبارة عن كذا ، فلا يفرق فيه اختلافهما في الكشف والحكومة .

نعم اذا عمل المجتهد الانسدادي بالظنون الخارجة عن الروايات ، بحيث أوجب فقهاً جديداً لم يصح للمجتهد الانفتاحي ان يفتي لمن يسأله عن تقليده بالجواز ، لأنه يرى عدم حجية قوله قطعاً ، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في الفرع الثاني ان شاء الله تعالى .

(الفرع الثاني) : في جواز تقليد المجتهد غير الاصولي تفصيل وربما قيل بجواز تقليده ان كان يعمل بالاصول واقعاً والا فلا .

(الفرع الثاني) : {في جواز تقليد المجتهد الاصولي تفصيل وربما قيل} بالتفصيل وذلك {بجواز تقليده ان كان يعمل بالاصول واقعاً} وان لم يجتهد فيها مفصلاً ، {وإلا فلا} يجوز تقليده .

تفصيل الكلام : ان مدعي الاجتهاد على ثلاثة اقسام :

الأول : ان يكون كالمجتهدين الفعليين يقرؤون الأصول مفصلاً ثم يجتهدون فيه ثم يقرؤون الفقه أو يقرؤونهما في عرض واحد .

الثاني : ان لا يقرأ الاصول اصلا ، ولكنه من اهل الفضل والعلم والبحث والتنقيب ، فيعمل القواعد الاصولية بالنظر الى فهمه العرفي او عقله الفطري او ظواهر الأدلة المرتبطة بالقواعد الكلية ، فيحمل الامر على الوجوب بطبعه والنهي على التحريم ، ويقدم الخاص على العام ، ويرى فساد عبادة نهي عنها ، ويستصحب لقوله "لا تنقض" ، ويجري البراءة لقوله "رفع" ، او يعمل بالاحتياط لحديث التثليث ، ويقدم الاشهر من الخبرين في باب التعادل ونحوه . نعم ليس له اطلاع بخصوصيات الاقوال والاختلافات والاستدلالات .

الثالث : ان لا يكون كالقسم الثاني بل هو عامي يعمل بالخبر بمجرده من دون فهم صحيح مستفاد من مزاولة الأخبار والعرف ولا فحص عن التعارض ولا علم بالعلاج .

....

اما القسم الاول فلا شبهة ولا اشكال في جواز تقليده ، الا اذا علمنا بخروجه عن الموازين العرفية في الفهم ، لكثرة تعمقه في المسائل الاصولية المستتبع لانهدام فهمه العرفي ممن لا يشمله دليل التقليد .

واما القسم الثاني فلا شبهة أيضاً في جواز تقليده ، إذ لا موضوعية للاصول وانما هو جمع للفهم العرفي وللروايات المفيدة للقواعد الكلية ، والفرض حصول كليهما عند هذا المجتهد . فمثل المجلسي (رحمه الله) وصاحب الحدائق ، وصاحب الوسائل ونحوهم ، لا شبهة في جواز تقليدهم واخذ الاحكام منهم .

واما القسم الثالث فهو جاهل بلا شبهة لا يعتمد على اقواله في شيء من الاحكام الشرعية ، بل يجب على نفسه التقليد .

(الفرع الثالث) : اذا سأل العامي المجتهد او العارف بالفتوى عن مسألة يجوز لهما الإفتاء حسب رأي مجتهد السائل وغيره الا اذا قطع بخطأ من يقلده السائل فلا يجوز نقل فتواه .

(الفرع الثالث) : {اذا سأل العامي المجتهد او} سأل العامي {العارف بالفتوى عن مسألة يجوز لهما} أي للمجتهد او العارف {الإفتاء حسب رأي مجتهد} الذي يقلده {السائل و} يجوز لهما الإفتاء حسب رأي {غيره} أي غير رأي مجتهد السائل فيفتي المجتهد على رأيه ويفتي العارف برأي من يقلده . {إلا إذا قطع} وعلم المجتهد أو العارف {بخطأ من يقلده السائل فلا يجوز} لهما {نقل فتواه} أي فتوى المجتهد الذي يقلده السائل وفي المسألة تفصيل وهو هل يجوز للمجتهد أن يفتيه بفتوى نفسه أم يلزم عليه الاستفسار والسؤال بأنه مقلد لأي شخص ، فإن كان مقلده افتاه بفتواه والا لم يجز الا افتاؤه بفتوى مجتهده، وكذا فيما اذا سأل العامي من يعرف فتوى المجتهد ، فهل يجوز لهذا العارف ان يفتيه على طبق فتوى مجتهده او احد المجتهدين ولو لم يكن هذا العارف يقلده ، أو يلزم عليه ما لزم في ما لو كان المسؤول المجتهد ؟

فصَّل في المسألة بعض من قارب عصرنا ، وتبعه بعض الاساتيد بما حاصله : انه لو قطع هذا المجتهد او العارف المسؤول بصحة تقليد هذا العامي لمجتهده او احتمل الصحة ـ بناءً على حمل الفعل على الصحيح ـ لزم عليه ان يقول له فتوى مجتهده ، فلو تردد بين ان

....

يكون هو مجتهده او غيره لزم السؤال عنه بأنه مقلد له أو لغيره ثم افتاؤه بفتوى مجتهده، اما لو قطع بأنه غير مقلد اصلا ، أو قطع بأنه مقلد لمجتهد لا يصح تقليده ، لزم عليه تنبيهه اولاً ، ثم افتاؤه بفتوى مجتهد يصح تقليده فعلاً .

واستدل لذلك :

اما لزوم نقل فتوى مجتهده لو قطع بالصحة او احتملها فلأن الحجة حينئذ على هذا المقلد هو قول مجتهده ، لا قول هذا المجتهد او مجتهد العارف المسؤول ، إذ لا يجوز العدول من هذا المجتهد الحي الى حي آخر كما تقدم تقريره ، وعلى هذا فلو أفتى المجتهد المسؤول بفتوى نفسه لزم الاغراء بالجهل ولا فرق بينه وبين ان يقول له قول غير المجتهد .

واما لزوم التنبيه في الصورتين الثانيتين فلأنه إما جاهل فيلزم ارشاده او غافل فيلزم تنبيهه ، او مقصر فيلزم ردعه من باب النهي عن المنكر ، فاللازم على كل تقدير ان يبين للسائل خطأه وانه يلزم عليه تقليد صحيح ثم نقل فتوى مجتهد يجوز لهذا تقليده . هذا غاية ما يستدل لهذا القول .

وربما فصل بتفصيل آخر ، هو الفرق بين ما كان المجتهد المسؤول قاطعاً بخطأ مجتهده فيلزم عليه تنبيهه ونقل فتوى نفسه له ، وبين غيره . واستدل لذلك بأنه لو افتى بفتوى مجتهد السائل مع

القطع بخطئه كان المسؤول سبباً لإيقاع هذا في خلاف الواقع ، وهو غير جائز بخلاف غيره .

وهناك تفصيل ثالث ، بين ما لو قطع بخطأ مجتهده مع اهمية المسألة فيلزم عليه فتوى نفسه لا مجتهد المقلد . مثلاً : لو سأل عنه ما حكم المسألة في تزويج من بينهما الرضاع ـ بناءً على عموم المنزلة ـ فكان رأي المسؤول الحرمة قطعاً ورأي مجتهد السائل الحلية ، كان فتواه على طبق رأي مجتهد العامي موجباً لاباحة فرج حرام ـ باعتقاده ـ وبين غيره فلا يلزم . الى غير ذلك من تفاصيل غير مستقيمة .

والحق ان مبنى التقليد حيث كان هو مراجعة العامي الى اهل الخبرة ـ كما تقدم تحقيقه ـ جاز لكل من المجتهد والعارف المسؤولين ، الافتاء حسب رأي مجتهد السائل وغيره ، ولذا جرت سيرة الفقهاء على بيان فتاواهم اذا سئلوا عن مسألة من غير تحقيق عن السائل عن مقلده .

نعم فيما لو قطع بخطئه لم يجز ، وكان ذلك مثلما لو رجع الشخص المراجع الى طبيب دائما ، الى طبيب آخر وكان رأي طبيب المريض ان وجع عين المريض مثلا من باب الرمد النافع فيه الدواء الكذائي وكان رأي الطبيب المرجوع اليه فعلا انه موجب للعمى ، فلو اعطى دواء الطبيب الاول وعمي المريض كان ملوماً عند العقلاء كما لا يخفى .

....

نعم لو سأله عن رأي طبيبه القديمي لزم عليه ان يبين رأيه ويبين خطأه ، اذ لو بين رأي نفسه وعمي ـ فرضاً ـ كان ملوماً عندهم ايضاً .

هذا ما هو المتعارف عند العرف المستفاد من العقل في باب الرجوع الى اهل الخبرة ، وحيث ان التقليد منه ، كان حكمه كحكمه طابق النعل بالنعل . والله العالم وهو المسدد .

(الفرع الرابع) : في صحة تقليد الصبي احتمالان .

(الفرع الرابع) : {في صحة تقليد الصبي احتمالان} الصحة وعدمها .

ويتفرع عليه امور :

منها: انه لو قلد ثم بلغ جاز له الرجوع الى حي آخر ام لا ؟ فانه لو كان تقليده صحيحاً لم يجز له العدول ، بخلاف ما لو لم يكن تقليده صحيحاً فانه يجوز له العدول .

ومنها: انه لو قلد ومات مجتهده قبل البلوغ وقلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز له البقاء بعد البلوغ بناءً على الصحة ولم يجز بناءً على العدم .

ومنها: انه لو اوصى مثلاً حال عدم البلوغ ، مع بلوغه عشراً ثم مات فان كان تقليده صحيحاً وكان مقلده يقول بصحة وصية من بلغ عشراً لزم على الوصي انفاذ وصيته . بخلاف ما لو لم يكن تقليده صحيحاً على قول من يعتبر مجتهد الموصي .

ومنها : غير ذلك .

اقول : قد يقال بابتناء الصحة وعدمها على مسألة كون عمل الصبي شرعياً أم تمرينياً ، فان كان شرعياً كان تقليداً صحيحاً يبتنى عليه ما يبتنى على تقليد الكبير من الفروع ، وان كان تمرينياً كان تقليداً غير صحيح ، وكان حاله حال عدمه .

....

ولا يخفى انه علـى مبنـى جـواز رجـوع الكبير عن الحي الى الحي وجواز تقليد الميت ابتـداءً تنتفي الثمرتان الاوليان . واما الثمرة الثالثة فـلا ربط لها بـالمسألـة ، بل هي مبتنيـه على مسـألة اختـلاف الوصي والموصي في الاجتهاد او التقليد ، اما لو كان الوصي والموصي كـلاهما يقلدان من يقول بنفوذ وصيته وبالعكس لم يجب .

واما مسألة الشرعية والتمرينية فستأتي ان شاء الله تعالى في بعض الابحاث الآتية .

(الفرع الخامس) : لو كان اتباع فتوى الاعلم حرجياً يقلد العامي غيره .

(الفرع الخامس) : {لو كان اتباع فتوى الأعلم حرجياً} . فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الأعلم {يقلد العامي غيره} ، وعلى القول بوجوب تقليد الأعلم ففيه تفصيل لأنه قد يكون في تحصيل فتواه حرج لكونه في بلد ناءٍ يحتاج تحصيله الى الذهاب ونحوه ، وقد يكون العمل على طبق فتواه حرجاً ، كأن يقول بالمضايقة في الفوائت والمقلد تكون عليه المضايقة مشكلة .

اما في الأول : فالمقلد إما ان يعلم بمخالفة فتواه لفتوى غيره ، وحينئذ يجب عليه الاحتياط ان امكن وإلا اخذ بفتوى غيره . وإما ان لا يعلم بالمخالفة ، وحينئذ فمن يذهب الى جواز الاخذ بفتوى الاعلم في هذه الصورة جاز والا كان كصورة العلم بالمخالفة .

واما في الثاني : فاللازم على المقلد اتباع فتواه في غير قدر الحرج لا اتباع فتوى غير الاعلم مطلقاً . مثلا : لو كان يتمكن كل يوم من صلاة خمسة ايام لا ازيد ، صلاها ويترك غيرها مما يسعه الوقت ، لا ان يرجع الى فتوى غير الاعلم القائل بالتوسعة حتى لا يصلي في بعض الايام مطلقاً ، وذلك لوضوح ان الضرورات تقدر بقدرها .

وربما اشكل بعض على هذه القضية بأنها لا مدرك لها . وفيه مع قطع النظر عن حكم العقل ان المقدار الذي لا عسر فيه من فتاواه لا تشمله الادلة الثانوية المتكفلة لحكم الضرر والحرج الحاكمة على الادلة

....

المتكفلة للاحكام بعناوينها الاولية ، فلا وجـه لاجراء حكم الضـرورة عليها . نعم المقدار الموجب للحرج خارج لادلته الثانوية .

(الفرع السادس) : لو اختلف الشخصان اجتهاداً او تقليداً في مسألة لزم على كل واحد منهما العمل على طبق رأيه .

(الفرع السادس) : {لو اختلف الشخصان اجتهاداً ، أو تقليداً} أو بالاختلاف {في مسألة لزم على كل واحد منهما ، العمل على طبق رأيه} من غير فرق بين ان يقطع كل منهما بالمسألة على خلاف الآخر او يقوم عنده الحجة بدون القطع . مثلاً : لو قامت الحجة عند احدهما بنجاسة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين ، وقامت عند الآخر بطهارته ، فان القائل بالنجاسة لا تجوز له الصلاة خلف القائل بالطهارة الذي توضأ بيده النجسة عند المأموم ، وهكذا .

ويظهر من بعض من قارب عصرنا التفصيل ـ على ما حكي ـ فانه ذهب الى الفرق بين صورة القطع فيجب على كل اتباع قطعه ، وبين قيام الحجة . ثم فصل في هذه الصورة أيضاً ، فقال في مسألة ما لو باع احدهما هبة ، لم يخمسها بالآخر وكان احدهما يقول بعدم تعلق الخمس بالهبة والآخر يقول بتعلقه بها ، فإن كان البائع يقول بعدم التعلق جاز للمشتري الاشتراء ولا يلزم عليه الخمس ، لأنه اخذه من مالكه القائل بأنه لا خمس عليه ، وان كان البائع يقول بالتعلق وجب على المشتري اخراج خمسه ولو كان يقول هو بعدم التعلق ، لأن المالك يقر بأن خمسه ليس له .

هذا ، ولا يخفى انه لو عكس المطلب كان اولى ، إذ المشتري في

....

الأول قامت الحجة عنده بعدم ملكية هذا الشيء بتمامه للبائع ، وبالعكس في الثاني ، وأي فرق بين القطع وبين قيام الحجة ؟

ولا يخفى ان هذه المسألة لا ترتبط بباب الاجزاء .

ثم لا يذهب عليك انه بناءً على عدم لزوم البقاء على تقليد المجتهد ، بل جواز العدول حتى في المسألة التي قلد فيها جاز عدول المقلد المشتري الى مجتهد البائع أو رأيه ان كان هو مجتهداً وبالعكس ، فيسهل الأمر في بعض المسائل . نعم يلزم عدم العمل بما يحصل له العلم بالمخالفة الفعلية كما تقدم بعض الكلام فيه ، فراجع .

(الفرع السابع) : الأظهر عندنا ان الأصل الأولي جواز اعمال غير البالغ المميز مطلقاً ، والأصل الثانوي عدم جواز اعماله المرتبطة بالشريعة مطلقاً .

(الفرع السابع) : في اعمال الصبي مطلقاً ، وانما جعلناها من تتمة التقليد لأن كثيراً من اعمال المقلدين مرتبطة بها وان كان محلها باب المعاملات .

وكيف كان فـ {الأظهر عندنا ان الاصل الأولي ، جواز اعمال غير البالغ المميز مطلقاً ، والأصل الثانوي عدم جواز اعماله المرتبطة بالشريعة مطلقاً} عبادياً كان أم توصلياً ، لقوله (عليه السلام) « القلم يرفع »[1] فانه حاكم على ادلة الاحكام .

نعم تستبعد حكومتها على الامور العقلائية ، التي لا ربط للشرع بها إلا الامضاء ، أو زيادة شرط ، ونحوها ، كالبيع ، والهبة ، والعارية ، والوديعة ، والنكاح ، والطلاق ، والعتق ، والوصية ، والاجارة ، والرهن ، وغيرها ، والدليل على ما ذكر العرف ، فانه لو كانت امور رائجة عند قوم ، ثم بعث الوالي حاكماً اليهم وشرع فيهم قوانين ثم قال : "لا قانون على النساء" فهموا منه ان القوانين التي شرعها ليست عليهن ، ولا تكون هذه الكلمة ردعاً للنساء عن المعاملات التي كانت متعارفة بينهن الا اذا ورد دليل خاص ، ولا يفرق في ذلك بين الامور المحتاجة الى القصد وغيرها ، ولا الأمور

---

(١) الوسائل : ج ١ ص ٣٢ الباب (٤) من ابواب مقدمة العبادات . ح ١١ .

....

العقلية والشرعية ولا اللازم والجائز ، ولا الوضعيات والتكليفيات .

ان قلت : ظاهر الرفع رفع التكليف ، فالوضع غير اللازم من المكروه والمباح والمستحب تشملها عمومات الاحكام بالنسبة الى الصبي .

قلت : لا وجه لهذا الادعاء ، بل حال الصبي حال المجنون ، فكما ان معنى الرفع بالنسبة اليه رفع القلم مطلقاً كذلك بالنسبة الى الصبي . والحاصل ان حال الصبي بعد الشرع ، حاله قبل البعثة في جميع الاشياء إلا ما علم بارتفاعه .

ان قلت : ان ظاهر هذا الحديث كونه في مقام الامتنان ، وما كان في مقام الامتنان انما يرفع به ما فيه منة على الامة كافة ، ولا امتنان في رفع الامور الوضعية ، كالضمانات بالنسبة الى المالك المتلف منه ، وكذا لا امتنان في رفع المستحب والمكروه في حق الصبي ، لأنه موجب لقطع يده عن الثواب المترتب عليهما فعلا وتركا ، نعم في الاقتضائيات ، الرفع يقتضي رفعها ، لأنه منة عليه في عدم الزامه .

قلت : لا نسلم ظهور الحديث في الامتنان ، إذ هذا الحديث يشمل الصبي غير المميز ، والمجنون ونحوهما ، ومن المقطوع انه لا امتنان بالنسبة اليهم . والقول بأن المستفاد من الحديث الامتنان بالنسبة الى المميز والرفع المطلق بالنسبة الى غيره بعيد عن الفهم العرفي .

....

ان قلت : أليس سياق هذا الحديث سياق حديث الرفع ، ومن المسلم انه في مقام الامتنان كما تقرر في الاصول ، فليكن هذا كذلك .

قلت : لا نسلم ذلك ، إذ في هذا الحديث « القلم يرفع » وفي حديث الرفع : « رفع عن امتي »[١] بدون لفظ القلم باضافة امتي ، وهذا مما يقرب فهم الامتنان الى الاذهان العرفية ، مع ان لنا في ذلك أيضاً كلاماً ليس هنا محل ذكره .

ان قلت : على هذا يلزم عدم ضمان الصبي ، والمجنون ، وعدم استحباب المستحبات وكراهة المكروهات واباحة المباحات عليهما .

قلت : فليكن كذلك إلا ما خرج بالدليل ، وأما بالنسبة الى المباحات فقد ذكرنا ان الحديث يجعلها مطلق السراح كقبل البعثة .

هذا ، وقد اختلفت الكلمات واضطربت الأقوال حول هذه المسألة ، فقد ذهب بعض الاعلام الى تفصيل طويل حول المسألة ، فقال : ان الامور المتعلقة بالصبي على قسمين :

القسم الأول: الوضعيات كالضمان، والجنابة، والطهارة، والنجاسة ، وامثالها مما لا يعتبر فيه القصد والنية ، وهذا القسم لا

---

(١) الخصال: الجزء الثاني ص ٤١٧ باب التسعة ح ٩.

....

اشكال في ثبوته في حق الصبي ، واستدل لذلك بأمرين مضافاً الى ما ادعى من الاجماع .

الأول : عمومات هذه الاحكام ، فانها تشمل الصبي كما تشمل غيره وفيه ما عرفت من حكومة خبر « رفع القلم » على العمومات كافة ، وليس له ظهور في التكليفيات خصوصاً ، وان التقسيم الى الوضع والتكليف حادث ما كان يعرفه المخاطبون ، حتى يقال بمناسبة الحكم والموضوع كأن يتبادر التكليف الى اذهانهم لا الوضع ، خصوصاً إذا قلنا بعدم الحكم الوضعي اصلا ، كما هو مشرب جماعة من الأعاظم ، وقد تقدم المثال العرفي لهذه الحكومة فراجع .

الثاني : ان الامور الوضعية كسائر الأمور التكوينية ، فكما ليس للشارع رفع رطوبة الثوب ، أو سواد الجدار ، كذلك الأمور الوضعية ، ولذا لا يعتبر فيها القصد . ويدل على ذلك بعض افراد الوضع كالنجاسة ، فان الصبي اذا تلوثت يده بالدم كان قذراً عرفاً وحقيقة ، ولا معنى لرفع الشارع هذه القذارة التكوينية .

وفيه انه مغالطة ، لأن الكلام في ما اعتبره الشارع من الوضعيات التي ليست من الامور التكوينية مرفوع عن الصبي ، لا ان التكوينيات التي لا ربط لها بالشارع مرفوعة عنه ، فالجنابة مثلا التي اعتبر الشارع الغسل بالكيفية الخاصة عقبها حتى تترتب عليه الاحكام مرفوعة عن الصبي لا ان قذارة المني مرفوعة ، وكذلك النجاسة التي تترتب عليها احكام خاصة ـ الى غير ذلك ـ ولذا يمكن

....

ان يقال بعدم وجوب غسل الجنابة والاستحاضة والتطهير من النجاسات ونحوها على الصبي اذا بلغ ، وقد سبق عليه اسبابها ، بل حالها حال الصلاة ، فكما لا تجب القضاء عليه كذلك لا تجب هذه الامور ، فتدبر .

واما الاجماع المدعى ، فالمحصل منه غير حاصل ، ولو حصل لم يفد لاحتمال الاستناد الى هذه الوجوه المخدوشة فكيف بالمنقول ، وتظهر من كتاب الحجر من الحدائق الخدشة في ثبوت الاحكام الوضعية على الصبي فراجع .

القسم الثاني : غير الوضعيات مما يتوقف على القصد ، وينقسم لدى هذا البعض الى عقلية وغيرها ، وقد حكم باستحباب المستحبات العقلية بل والواجبات اذا ادركها عقل الصبي ، فالاصول الخمسة وسائر المعارف المستحبة اذا تمكن الصبي من فهمها كانت حالها مثل حالها بالنسبة الى الكبير واستدل لذلك بأمور :

الأول : ان حديث « رفع القلم » لا يشمل مثلها كما تقدم ، فيشملها العموم . وفيه انه لا وجه لعدم الشمول ، بل حاله حال المجنون ، فالكلام فيهما سواء ، ولذا قال بعض الفقهاء انه كالاجتهاد في مقابلة المقطوع به نصاً وفتوى من رفع القلم .

الثاني : ما عن مجمع البرهان بما لفظه : [ان الحكم باسلام المراهق غير بعيد لعموم من قال : "لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو

....

مسلم" و "قاتلوهم حتى يقولوا لا اله الا الله" . قال : وامثاله كثيرة ، وانهم اذا قدروا على الاستدلال وفهموا أدلة وجوب الواجب والتوحيد وما يتوقف عليه وجوب المعرفة والاسلام يمكن ان يجب عليهم ذلك ، لأن دليل وجوب المعرفة عقلي ولا استثناء في الادلة العقلية]، انتهى .

وفيه اما العموم فقد تقدم ما يدل على محكوميته بأدلة الرفع ، واما انه لا استثناء في الادلة العقلية ، فان أريد بها ان عقله يلزمه بذلك فالكلام تام وان أريد ان الشارع يرتب الاثر وجوداً وعدماً كما يرتب على البالغ فغير مسلَّم ، إذ لا ربط لكون الامر عقلياً بترتيب الشارع للآثار ، اذ ترتيب الآثار اعتباري شرعي لا حكم عقلي ، بل حاله حال المجنون في عدم الترتيب لظاهر حديث الرفع .

ان قلت : فعلى هذا لا يحكم باسلامه لو اسلم ، بمعنى انه لا تترتب عليه احكام الإسلام .

قلت : ثبت الدليل من الخارج على القبول ، فهو مستثنى وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في مطهرية الاسلام ، اما إسلام مولانا امير المؤمنين (صلوات الله عليه) فقد أورد عليه بعض المعاندين بهذا .

قلت : ذلك مردود بوجوه :

....

الأول : ما عن الجواهر باحتمال كونه من خواصه (عليه السلام) .

الثاني : ان قبول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له (عليه السلام) مما يدل على الكفاية وهو ما ادعيناه من الدليل ، فان فعله (صلى الله عليه وآله) حيث انه حجة كاف .

الثالث : ما ذكره العلامة المتتبع السيد عبد الرزاق في كتابه العباس (عليه السلام) بما لفظه : [ولو تنازلنا عن جميع ذلك فمن اين علمنا ان اشتراط البلوغ في التكليف كان مشروعاً في اول البعثة ، فلعله كبقية الاحكام التدريجية نزل به الوحي فيما بعد ، ولقد حكى الخفاجي في شرح الشفا ج ٣ ص ١٢٥ في باب دعاء النبي (صلى الله عليه وآله) على صبي عن البرهان الحلبي والسبكي ان اشتراط الاحكام بالبلوغ انما كان بعد واقعة احد ، وعن غيرهما انه بعد الهجرة، وفي السيرة الحلبية ج١ ٣٠٤ ان الصبيان يومئذٍ مكلفون ، وانما رفع القلم عن الصبي عام خيبر ، وعن البيهقي ان الأحكام انما تعلقت بالبلوغ في عام الخندق والحديبية وكانت قبل ذلك منوطة بالتمييز][١]، انتهى .

وتؤيد ذلك اصالة عدم الاشتراط ، فان اسلام أمير المؤمنين (عليه السلام) ـ حسب الظاهر ـ انما كان في اول مجلس دعاهم النبي (صلى الله عليه وآله) ، ومن المعلوم ان اول التكاليف كان

(١) كتاب العباس (عليه السلام) ص ٢٨ .

....

قولة : "اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله" .

هذا كله على حسب الظاهر ، اما حسب الواقع فلا اشكال في ان امير المؤمنين (عليه السلام) كان أمير المؤمنين وآدم بين الماء والطين ، كما كان النبي (صلى الله عليه وآله) كذلك .

وكيف كان فهذا الدليل ـ اعني رفع القلم ـ محكوم اما عموماً او خصوصاً بالنسبة الى الاسلام كمحكوميته بالنسبة الى احكام أُخر لها ادلة خاصة ، واما ما ذكره بعض الاعلام من ان حديث رفع القلم ، ظاهر في رفع قلم السيئات عنه الحاصل برفع الالتزام لا غير ، فلا يقتضي لغوية اسلامه كما لا يقتضي لغوية سائر عباداته . ففيه مع مخالفته للظاهر ـ كما تقدم ـ ان النصوص دالة على مطلق القلم ، كالمروي في باب الحجر من الجواهر ، قال : فمنها النبوي المرسل في محكي الخلاف والتذكرة «إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه واخذ منه الحدود» (١) .

القسم الثالث : الامور المحتاجة الى القصد غير الوضعيات ، وينقسم لديه الى مستحبات وغيرها ، فحكم في المستحبات بعدم السقوط ، واستدل لذلك بأمور :

الأول : السيرة ، وفيه انه ما ثبت السيرة فيه كان كما ذكر . نعم

---

(١) الجواهر : ج ٢٦ ص ٢٤ .

الظاهر من عادة المسلمين ذلك بالنسبة الى العبادات والصدقة ونحوها .

الثاني : بعض النصوص بضميمة عدم القول بالفصل ، كنصوص الصدقة والحج ونحوهما . وفيه ان عدم القول بالفصل غير مجد في المقام لو سلم اصل كونه مجدياً .

الثالث : ان حديث الرفع للامتنان ، ولا امتنان في رفع المستحب لأنه تفويت للثواب عليه . وفيه ما تقدم من عدم تسليم كونه للامتنان اولا وعدم معلومية عمومية ملاك المستحب ، فمن المحتمل خصوصية الملاك بالبالغين ثانياً ، مضافاً الى بعض النصوص الخاصة ، الدالة على عدم كتابة الثواب للصبي الا اذا دخل في ثلاث عشرة سنة او أربع عشرة سنة ، نقلها في كتاب الحجر من الجواهر(١) فراجع .

القسم الرابع : غير المستحبات ، وينقسم الى عبادات واجبة وغيرها ، فحكم في العبادات بأنها صحيحة شرعية لامرين :

الاول : السيرة وبعض النصوص الخاصة كنصوص الصلاة والصوم والحج ونحوها .

اقول : ما ثبت فيه النص او السيرة المتصلة فلا بأس به لحكومته

(١) الجواهر : ج ٢٦ ص ٣٤ و ص ٣٥.

....

على حديث رفع القلم ، واما ما لم يثبت فيه فالامر مشكل .

الثاني : ما ذكره في الدليل الثالث في القسم الثالث وقد تقدم بيانه بما فيه .

القسم الخامس : العقود والايقاعات ، وقد فصل منها بين ما صدر بدون اذن الولي فلا اشكال في عدم صحتها الا في بعض الموارد ، وبين ما صدر باذنه واجازته .

واستدل لذلك بنحو قوله (عليه السلام) : « لا يجوز طلاق الغلام حتى يحتلم »[1] وقوله (عليه السلام) : « والغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشر سنة او يحتلم أو يشعر »[2] الحديث . هذا بضميمة الانصراف الى التصرف المستقل ، لا مثل ما صدر عن اجازة الولي او لحق به الاجازة .

اقول : في باب العقود والايقاعات بين النصوص وكذا الفتاوى تدافع عجيب يحتاج الحكم في المسألة الى تتبع تام ، والاولى احالة كل واحد منها الى بابه .

ولا يذهب عليك ان اللازم ـ كما تقدم في مسألة العدالة ـ ملاحظة ادلة كل باب على حده ، والحكم على طبق المستفاد منها في

(١) الوسائل : ج ١٥ ص ٣٢٥ الباب ٣٢ من ابواب مقدمات الطلاق ح ٨ .

(٢) الوسائل : ج ١ ص ٣٠ الباب (١) من ابواب مقدمة العبادت ح ٢ .

....

خصوص ذلك الباب ، لا عطف بعضها على بعضها ، وزعم المعارضة بينها مع كون بعضها في باب الوصية وآخر في باب العتق ونحوه ، ثم جعل النتيجة واحدة سارية في الجميع . اللهم إلا ان يقطع بوحدة الملاك .

هذا آخر ما اردنا بيانه في باب التقليد ، وقد اضربنا عن بعض الفروع الأُخر خوف التطويل . والله الموفق للصواب والهادي الى سواء السبيل .

المحتويات

الموضوع .... الصفحة

الموضوع .... الصفحة

الموضوع . . . . الصفحة

الموضوع .... الصفحة

الموضوع .... الصفحة

الموضوع .... الصفحة

« فروع ملحقة بباب التقليد »